



SISI GELAP DEMOKRASI

Kekerasan Masyarakat Madani di Indonesia

Sidney Jones

Elga Sarapung • M. Najib Azca • Jeremy Menchik
Sana Jaffrey • Titik Firawati • Zainal Abidin Bagir

Disunting oleh
Husni Mubarak dan Irsyad Rafsadi



SISI GELAP DEMOKRASI

Kekerasan Masyarakat Madani
di Indonesia

SISI GELAP DEMOKRASI

Kekerasan Masyarakat Madani di Indonesia

Sidney Jones

Elga Sarapung
Jeremy Menchik
M. Najib Azca
Sana Jaffrey
Titik Firawati
Zainal Abidin Bagir

Disunting oleh
Husni Mubarak & Irsyad Rafsadi

Pusat Studi Agama dan Demokrasi
Yayasan Paramadina
Jakarta, 2015

SISI GELAP DEMOKRASI
KEKERASAN MASYARAKAT MADANI
DI INDONESIA

Penyunting:
Husni Mubarak
Irsyad Rafsadi

Pemeriksa Aksara: Siswo Mulyartono
Tata Letak: Saiful Rahman Barito

Cetakan I, Januari 2015

Diterbitkan oleh
Pusat Studi Agama dan Demokrasi
Yayasan Paramadina
bekerjasama dengan The Ford Foundation
dan The Asia Foundation

Alamat Penerbit:
Paramadina, Bona Indah Plaza Blok A2 No D12
Jl. Karang Tengah Raya, Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440
Tel. (021) 765 5253

© PUSAD Paramadina 2015
Hak Cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

ISBN: 978-979-772-047-6

Sekapur Sirih

Buku ini bermula dari orasi ilmiah yang disampaikan Sidney Jones dalam Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML) VII, di Aula Nurcholish Madjid, Universitas Paramadina, Jakarta, pada 19 Desember 2013. Ini adalah acara tahunan Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Yayasan Paramadina. Selama enam tahun sebelumnya kami telah mengundang Komaruddin Hidayat, Goenawan Mohamad, Ahmad Syafii Maarif, Karlina Supelli, R. William Liddle, dan Faisal Basri untuk menyampaikan orasi ilmiah yang pertama hingga keenam. Anda yang tak sempat menghadirinya bisa menyimak orasi tersebut di <http://www.paramadina-pusad.or.id/data/nurcholish-madjid-memorial-lecture-vii-orasi-ilmiah-sidney-jones>.

Dari segi pembukuan, yaitu pengolahan bahan awal orasi ilmiah menjadi sebuah buku, ini yang keenam. Sejak lima tahun lalu, kami juga berhasil menerbitkan orasi ilmiah Goenawan Mohamad menjadi buku *Demokrasi dan Kekecewaan* (2009), Syafii Maarif menjadi buku *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (2010), Karlina Supelli menjadi buku *Dari Kosmologi ke Dialog: Mengenal Batas Pengetahuan, Menentang Fanatisme* (2011), R. William Liddle menjadi buku *Memperbaiki Mutu Demokrasi di Indonesia: Sebuah Perdebatan* (2012), dan Faisal Basri menjadi buku *Menemukan Konsensus Kebangsaan Baru: Negara, Pasar, dan Cita-cita Keadilan* (2013).

Selain orasi ilmiah, buku-buku NMML juga memuat sejumlah komentar orang atas orasi tersebut dan ditutup dengan tanggapan balik dari pemberi orasi. Dengan aksi “pembukuan” ini, kami berharap agar berbagai pemikiran yang disampaikan dalam orasi ilmiah yang pertama bisa terus bergulir, memicu perdebatan lebih lanjut, dan terdokumentasikan dengan baik. Kami yakin, inilah cara terbaik melanjutkan semangat dan pemikiran Cak Nur, begitu biasanya almarhum Nurcholish Madjid dipanggil.

Bersamaan dengan terbitnya buku ini, kami ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang sudah ikut membantu kelancaran semua urusan. Pertama-tama kami tentu mengucapkan ribuan terima kasih kepada Sidney Jones, yang telah bersedia bukan saja untuk menyampaikan orasi ilmiah, tapi juga untuk menulis makalah dan memberi komentar balik atas para penanggapnya. Mudah-mudahan penerbitan buku ini bisa menambah semangatnya untuk terus berkarya demi perbaikan demokrasi Indonesia.

Kami juga sangat mengapresiasi kesediaan para pemberi komentar untuk meluangkan waktu mereka. Kepada Husni Mubarak dan Irsyad Rafsadi, terima kasih banyak atas kesediaannya mengelola edisi khusus ini. Akhirnya, kami juga berhutang budi kepada kawan-kawan di Ford Foundation dan The Asia Foundation atas antusiasme mereka mendukung acara NMML dan menerbitkan serial buku dalam kerangka ini. Semoga semua ikhtiar ini ada manfaatnya.***

Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD),
Yayasan Paramadina
Ihsan Ali-Fauzi

i	Sekapur Sirih
iii	Daftar Isi
v	Daftar Peraga
vii	Pengantar Penyunting
1	BAGIAN I: ORASI ILMIAH
3	Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran <i>Sidney Jones</i>
31	BAGIAN II: TANGGAPAN-TANGGAPAN
33	Masyarakat Madani dan Kekerasan di Masa Demokrasi <i>Zainal Abidin Bagir</i>
51	Yang Madani Namun Intoleran?: Trayektori dan Variasi Gerakan Islam Radikal di Indonesia <i>M. Najib Azca</i>
61	Tantangan Berdemokrasi di Indonesia: Mempertanyakan Komitmen Pemerintah Menghadapi Kelompok Masyarakat Sipil Intoleran <i>Elga J. Sarapung</i>
73	Berlagak Aparat: Telaah Dampak Kapasitas Negara Terhadap Tindakan Main Hakim Sendiri <i>Sana Jaffrey</i>

93	Nasionalisme Ketuhanan dan Demokrasi Beragama di Indonesia <i>Jeremy Menchik</i>
103	Belajar Hidup dengan Musuh Demokrasi <i>Titik Firawati</i>
125	BAGIAN III: TANGGAPAN ATAS TANGGAPAN
127	Epilog dan Beberapa Catatan <i>Sidney Jones</i>
135	Lampiran-lampiran
145	Tentang Penulis

Daftar Peraga

- 139 Grafik 1: Jumlah Korban Kekerasan di Indonesia
menurut Tipe (2005-2007)
- 140 Grafik 2: “Keragaman Tingkat Kekerasan Main Hakim
Sendiri Lintas Kab./Kota
- 141 Tabel 1: Ikhtisar Statistik
- 142 Tabel 2: Korelasi Pearson
- 143 Tabel 3: Hasil Estimasi Model Utama
- 144 Tabel 4: Hasil Estimasi Model Utama Berdasarkan
Ukuran yang Disesuaikan dengan Jumlah Penduduk
- 145 Tabel 5: Hasil Estimasi Model Utama dengan Ukuran
Alternatif Main Hakim Sendiri

Pengantar Penyunting

Terbukanya ruang publik dan merebaknya organisasi masyarakat sipil tidak selalu berkorelasi dengan penguatan demokrasi. Itulah kira-kira yang terjadi di Indonesia pasca-reformasi. Bukan demokrasi tidak hanya memberi ruang bagi organisasi masyarakat sipil yang pro-demokrasi, tapi juga yang anti-demokrasi. Salah satu di antaranya adalah organisasi-organisasi anti-minoritas yang giat menyebarkan intoleransi dan kebencian, dan tak jarang berujung pada aksi kekerasan.

Hal ini disoroti Sidney Jones dalam kuliah umumnya, “Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran”, pada Nurcholish Madjid Memorial Lecture VII tahun 2013 lalu, yang kemudian mendasari penerbitan buku ini. Jones tak diragukan lagi adalah orang yang paling kredibel untuk berbicara soal ini. Kiprahnya selama bertahun-tahun di berbagai lembaga internasional pemantau hak asasi manusia tidak hanya menempa kepakarannya di bidang-bidang seperti demokrasi, gerakan sosial, dan radikalisme, tetapi juga mendekatkannya dengan Indonesia. Tidak heran jika The Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC) yang saat ini ia pimpin juga berbasis di Indonesia.

Selama mengamati persoalan terorisme di Indonesia, Jones menemukan semakin banyak pelaku terorisme yang hijrah dari organisasi-organisasi anti-maksiat. Berbeda dengan organisasi teroris yang cenderung bergerak di luar koridor demokrasi, organisasi-organisasi ini bisa memanfaatkan ruang dan sarana yang disediakan demokrasi. Mereka, misalnya, kerap memengaruhi kebijakan publik dengan mendesakkan pandangannya mengenai moralitas dan ortodoksi keagamaan. Meski membawa ancaman laten terhadap demokrasi, prinsip demokrasi tidak memperbolehkan mereka diperlakukan semena-mena. Karena itu, tantangan besarnya, juga pertanyaan utama kuliah umum Jones, adalah bagaimana masyarakat demokratis menghadapi kelompok yang mengusung agenda anti-demokrasi itu.

Kepustakaan seputar demokratisasi umumnya menggolongkan kelompok-kelompok semacam itu dalam kategori *uncivil society*, yaitu kira-kira adalah kelompok masyarakat yang menikmati hak-hak politik namun tak mengindahkan norma sipil atau semangat keadaban yang justru disandangnya (mis. Whitehead 1997). Seperti ditunjukkan studi Beittinger-Lee (2013) di Indonesia, *uncivil society* bisa mencakup banyak sekali kelompok, mulai dari organisasi teroris yang bergerak di luar pranata negara hingga organisasi paramiliter yang disponsori negara. Diskusi mengenai definisi dan tipologi ini masih terus berkembang dan juga menjadi sorotan sejumlah tulisan di buku ini.

Jones sendiri dalam hal ini membatasi analisisnya pada kelompok “masyarakat madani intoleran” yang ia golongkan ke dalam tiga jenis: kelompok main hakim sendiri; kelompok advokasi di tingkat lokal; dan, kelompok transformatif yang hendak mengganti sistem demokrasi. Masing-masing diilustrasikan Jones lewat Front Pembela Islam (FPI), Gerakan Reformis Islam (GARIS) di Cianjur, dan Hizbut Tahrir Indo-

nesia (HTI). Ketiga kelompok itu memiliki karakteristik dan implikasi berbeda, dan karena itu juga harus dihadapi dengan cara yang berbeda.

Jones cukup tegas ketika menyatakan tidak boleh ada toleransi terhadap aksi kekerasan. Tetapi baginya, pembubaran organisasi-organisasi intoleran di atas bukanlah jalan keluar yang bijak. Ia juga tidak terlalu antusias dengan perundangan mengenai siar atau kejahatan kebencian karena sangat rentan menjadi pisau bermata ganda. Yang perlu dilakukan menurutnya adalah memutus keterkaitan aktor negara dengan kelompok-kelompok tersebut serta memperkuat pluralisme seperti yang pernah disuarakan almarhum Nurcholish Madjid. Karena itu ia sangat berharap pemilu 2014, yang ketika itu baru akan dilaksanakan, dapat membawa perubahan signifikan.

Gagasan-gagasan Jones di atas mendapat tanggapan dari sejumlah aktivis dan akademisi dengan latar belakang dan sudut pandang yang beragam: Elga Sarapung, pegiat pluralisme dan perdamaian dari Institut Dialog Antar-iman (DIAN) Interfidei, Yogyakarta; Jeremy Menchik, ilmuwan politik dan dosen di Boston University, Amerika Serikat; M. Najib Azca, dosen dan peneliti di Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP), UGM; Sana Jaffrey, kandidat doktor di Chicago University, Amerika Serikat, yang pernah memimpin proyek Sistem Nasional Pemantauan Kekerasan (SNPK); Titik Firawati, staf pengajar pada Jurusan Ilmu Hubungan Internasional dan program Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), UGM; dan, Zainal Abidin Bagir, Ketua Program Studi Agama dan Lintas Budaya, UGM, yang merintis gagasan “pluralisme kewargaan” di Indonesia.

Zainal Abidin Bagir mengawali rangkaian tulisan tanggapan di buku ini dengan membantu kita memahami duduk perkara secara lebih seksama. Ia agak keberatan dengan Jones yang menempatkan kelompok garis keras sebagai bagian dari

“masyarakat madani” dan mengusulkan istilah “masyarakat tak-madani” sebagai alternatifnya. Meski begitu, ia sepakat bahwa mereka harus dihadapi secara demokratis. Yang harus ditolak, dan yang merupakan “sisi gelap reformasi” bagi Bagir, bukanlah keberadaan kelompok-kelompok itu, melainkan kekerasan yang mereka lakukan. Persoalannya terletak pada negara yang kerap mendiamkan kekerasan, ditambah lemahnya aliansi masyarakat madani yang pro-demokrasi dengan pemerintah. Menurut Bagir, untuk soal ini harus diakui mereka harus banyak belajar dari masyarakat tak-madani.

Sementara itu, Najib Azca datang dengan tipologi yang lain dari Jones. Ia membagi gerakan radikal ke dalam tiga jenis: *pertama*, varian saleh yang lebih berorientasi pada urusan moralitas; *kedua*, varian jihadis yang lebih berorientasi pada kekerasan; dan, *ketiga*, varian politik yang fokus memengaruhi kebijakan publik. Meski beda jenis, mereka umumnya saling terhubung satu sama lain dan aktor di satu varian bisa dengan mudah beralih ke varian yang lain. Karena itu tak heran jika Jones menemukan banyak aktor teroris yang menyeberang dari organisasi anti-maksiat. Hal itu menurutnya bisa dicegah jika pemerintah, mengutip Chernov-Hwang, bisa membuka ruang partisipasi politik yang lebih luas serta memberikan jaminan keamanan dan layanan publik.

Aspek terakhir soal partisipasi dan penguatan kapasitas negara ini juga ditekankan Elga Sarapung. Dari pengalamannya menggeluti isu-isu kebebasan beragama, ia sering menyaksikan bagaimana aktor negara membiarkan atau bahkan terlibat dalam aksi intoleransi demi mencapai atau mengamankan kekuasaan politiknya. Karena itu, ia sangat menyambut baik ketika ada sejumlah kepala daerah yang berani melakukan gebakan untuk melawan intoleransi. Upaya-upaya pemerintah semacam itu menurutnya harus didukung dan dipermudah dengan terus menyebarkan semangat toleransi dan budaya

dialog di masyarakat, terutama kepada mereka yang selama ini dianggap tak-madani.

Berbeda dengan sebagian besar penulis di buku ini, Sana Jaffrey mengajak kita memikirkan kembali soal hubungan kapasitas negara dengan aksi main hakim sendiri. Temuannya cukup mengejutkan: tindakan main hakim sendiri lebih banyak ditemukan justru di wilayah-wilayah dengan kapasitas negara yang relatif lebih kuat. Kapasitas negara di sini memang dilihat dari ukuran tertentu saja, jumlah pos polisi, dan Jaffrey tidak mengklaim hubungan kausal antara kapasitas negara dan main hakim sendiri. Tetapi itu saja sudah bisa mengindikasikan betapa eratnya kaitan negara dengan vigilantisme. Jaffrey juga mengingatkan kita bahwa vigilantisme keagamaan yang menjadi fokus hampir semua tulisan di buku ini hanya sebagian kecil saja dari tindakan main hakim sendiri yang terjadi sehari-hari dan justru tidak banyak dipersoalkan.

Jeremy Menchik datang dengan gagasan yang tak kalah mengejutkan. Ia melihat ada sisi yang jauh lebih gelap dalam sejarah pembentukan kebangsaan di Indonesia: Intoleransi terhadap kelompok heterodoks telah membentuk nasionalisme kita menjadi begitu mengistimewakan ortodoksi keagamaan, yang disebutnya “nasionalisme ketuhanan”. Hal itu ia simpulkan setelah mengamati berbagai aksi intoleransi terhadap Ahmadiyah yang menurutnya bisa dilacak hingga zaman pra-kemerdekaan. Tantangannya adalah bagaimana agar “nasionalisme ketuhanan” ini tidak mengorbankan hak sipil dan prinsip demokrasi. Untuk itu, ia menunjukkan sejumlah model praktik “demokrasi religius” di beberapa negara yang tetap bisa demokratis, dilihat dari aspek jaminan kebebasan beragama, kebebasan berekspresi, pengakuan agama, pendidikan agama, dan representasi politik.

Akhirnya, Titik Firawati merangkul dengan baik percakapan di antara penanggap dengan mengulas lebih jauh

definisi dan tipologi kelompok masyarakat madani, dinamika hubungan mereka dengan negara, serta sejumlah cara untuk menanganinya. Ia membedakan kelompok masyarakat madani berdasarkan tujuan (pro-demokrasi atau anti-demokrasi) dan cara mereka untuk mencapainya (kekerasan atau nir-kekerasan), lalu memilih fokus pada aktor-aktor yang menggunakan kekerasan atau vigilante. Dari penelusurannya terhadap sejarah milisi dari masa revolusi hingga pasca-Orde Baru, ia menyimpulkan bahwa kelompok milisi atau vigilante “selalu menjadi bagian dari cara bangsa Indonesia mengatur keamanannya.” Bagi Firawati, keberadaan mereka mesti diterima sebagai fakta, tetapi aksi kekerasan mereka tidak bisa diterima dan harus dilawan. Demokrasi telah menyediakan mekanisme dan perangkat yang diperlukan untuk itu dan sudah banyak contoh riil di sejumlah daerah yang berhasil.

Dalam komentar baliknya terhadap para penanggap di bagian akhir buku ini, Jones mengulas sejumlah perkembangan yang menurutnya telah mengubah dinamika hubungan negara dengan kelompok garis keras: hasil pemilu 2014 serta konflik Irak dan Suriah. Namun demikian, beberapa hal mendasar seperti soal ketergantungan negara kepada aktor keamanan non-negara, menurutnya masih belum tampak ada perubahan signifikan. Kecuali kaitan keduanya bisa terurai, Jones tidak melihat Indonesia akan mampu menangani kekuatan anti-demokrasi dengan efektif.

Tantangan-tantangan yang disampaikan Jones di atas, juga semua penulis di buku ini, menjadi tugas bagi siapa pun yang merasa peduli dengan masa depan demokrasi Indonesia. NMML dan penerbitan buku ingin menjadi bagian dari upaya memenuhi sebagian tugas itu.***

BAGIAN I:
ORASI ILMIAH

Sisi Gelap Reformasi di Indonesia

Munculnya Kelompok Masyarakat Madani

Intoleran

SIDNEY JONES

Nurcholish Madjid bekerja sepanjang hidupnya untuk mempromosikan kerukunan beragama. Beliau memandang Islam sebagai agama terbuka untuk perubahan dan pembaharuan melalui pendekatan yang inklusif di mana kesamaan antara agama dipandang lebih penting daripada perbedaan. Ketika saya melihat perdebatan-perdebatan yang terjadi hari ini, saya menyadari betapa kita kekurangan orang seperti Cak Nur atau Gus Dur yang memperjuangkan toleransi dengan komitmen yang dalam. Tapi saya pikir kita semua harus berterima kasih kepada Paramadina yang aktif melakukan penelitian serta menyediakan tempat diskusi untuk menghormati warisan Cak Nur dan menjaga gagasan Islam yang inklusif bisa tetap hidup diantara kita.

Ide untuk kuliah ini datang dalam perjalanan penelitian saya tentang terorisme, ketika saya mulai menemukan lebih banyak kasus para pemuda yang awalnya aktif terlibat dalam kampanye anti-maksiat kemudian beralih ke bentuk yang lebih ekstrem, yaitu aksi-aksi kekerasan. Mereka memulainya

dengan menggunakan tongkat dan batu atas nama menjaga moralitas umat serta menjaga Islam dari hal-hal yang dianggap menyimpang, namun belakangan mereka mencoba menggunakan bom.

Contohnya, apa yang terjadi di Cirebon, di mana sebagian orang yang membantu merencanakan pemboman Masjid adz-Dzikir awalnya adalah anggota dari dua kelompok masyarakat madani garis-keras terkemuka: Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) dan Gerakan Anti Pemurtadan & Aliran Sesat (GAPAS). Keduanya dipimpin seorang ulama yang juga pengurus MUI (Majelis Ulama Indonesia) setempat dan mengajar di STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) Cirebon. Kedua kelompok ini bertanggungjawab atas serangkaian aksi kekerasan terhadap kelompok minoritas dan tempat-tempat maksiat. Mereka menutup sebuah stasiun televisi Kristen pada tahun 2008, menutup secara paksa beberapa balai pertemuan Protestan, bekerja sama dengan polisi untuk melarang sekte “Surga Eden” pada awal 2010, menyerang kampung Ahmadiyah di Manis Lor, dan kemudian – pada tahun yang sama – serangkaian serangan terhadap karaoke serta supermarket yang menjual bir.¹

Bagi saya, yang mengejutkan tak hanya soal menyeberangnya beberapa anggota GAPAS atau FUI ke kelompok teroris, tetapi juga bahwa kegiatan anti-minoritas mereka telah dipromosikan oleh seorang dosen di lembaga pendidikan negara, dan dalam beberapa kasus serangan anti-maksiat mereka bisa bekerjasama dengan polisi setempat. Kita sulit mengerti perkembangan masyarakat madani (*civil society*) yang intoleran tanpa memahami dukungan aktif terhadap organisasi-organisasi ini dari orang-orang yang berkuasa.

Malam ini saya ingin mengeksplorasi berbagai tantangan

¹ International Crisis Group, “Indonesia: From Vigilantism to Terrorism in Cirebon,” Asia Briefing No. 132, 12 January 2012.

bagi Indonesia yang datang dari masyarakat madani macam ini. Bagaimana masyarakat demokratis mengatasi kelompok yang secara fundamental sangat anti-demokrasi? Banyak negara demokrasi di Barat mengandalkan undang-undang anti-penyebaran kebencian serta meningkatkan hukuman untuk kejahatan yang dimotivasi oleh kebencian atas agama serta ras tertentu, sambil mengakui bahwa demokrasi harus menyediakan ruang bagi organisasi yang mempromosikan pandangan eksklusif.

Di Indonesia, masalahnya jauh lebih kompleks, tapi solusinya setidaknya harus dimulai dari penolakan kekerasan. Pemimpin di tingkat nasional hingga lokal harus berkomitmen menegakkan hukum terhadap berbagai aksi penghasutan, vandalisme serta penyerangan. Mereka juga perlu memastikan bahwa yang berada di sekitarnya – para menteri, kepala dinas, penasihat dan staf – juga punya komitmen yang sama. Tak ada gunanya bagi presiden untuk meminta warga agar menghormati keragaman ketika beberapa menterinya sendiri mengirim pesan yang sebaliknya.

Masyarakat Madani

Salah satu keindahan dari demokrasi adalah bahwa ada ruang untuk kelompok yang kita tidak setuju, bahkan kelompok-kelompok yang kita anggap menghina. Ketika saya bekerja di Human Rights Watch pada 1989, direktornya adalah orang Yahudi yang keluarganya melarikan diri dari kejaran Nazi pada tahun 1939. Dia sering mengatakan, salah satu momen yang paling membanggakannya sebagai aktivis hak asasi manusia adalah pada tahun 1977, ketika dia jadi direktur American Civil Liberties Union (ACLU) dan membela hak kelompok neo-Nazi untuk melakukan pawai di sebuah kota bernama Skokie, yang penduduknya mayoritas Yahudi, termasuk yang pernah ditahan di penjara maut Nazi. Akibat pembelaannya

itu, 30.000 anggota ACLU mengundurkan diri karena tidak setuju dengan keputusan tersebut. Tapi dalam pandangan direktur tadi, walaupun pawai itu memang mengerikan, tapi hak kebebasan berekspresi dan berkumpul tetap lebih penting.

Cerita di atas berbeda jauh dengan keadaan di Indonesia sekarang. Bukan saja soal membela hak berekspresi atau hak berkumpul, tapi juga penggunaan kekerasan. Banyak kelompok seperti GAPAS, FUUI atau FPI secara rutin menggunakan kekerasan dan intimidasi sebagai taktik advokasi. Kegiatan mereka menunjukkan bahwa sebagian dari masyarakat madani di Indonesia saat ini tidak membantu mengonsolidasikan demokrasi, seperti diharapkan dari kelompok-kelompok seperti itu, tetapi justru secara aktif melemahkan nilai-nilai demokratis.

Apa yang dimaksud dengan masyarakat madani? Definisi mengenainya telah berkembang dari waktu ke waktu. Pada 1994, ilmuwan politik Larry Diamond mendefinisikan masyarakat madani sebagai warganegara yang bertindak secara kolektif dengan cara yang bersifat sukarela, otonom dari negara dan terikat oleh tatanan hukum atau seperangkat aturan bersama.² Mereka bisa mengambil berbagai bentuk, termasuk organisasi komersial seperti kamar dagang, kelompok profesional, kelompok LSM, kelompok pendidikan, dan lain sebagainya. Mereka juga dapat mencakup kelompok agama yang bertujuan untuk mempertahankan identitas kolektif atau mempertahankan keyakinan mereka.

Diamond melihat kelompok ini punya peran penting membatasi peran negara dengan mencari perubahan kebijakan atau menuntut akuntabilitas. Tapi dia juga melihat mereka sebagai pendukung pluralisme, sehingga dia mengeluarkan berbagai

² Lihat Larry Diamond, "Toward Democratic Consolidation," *Journal of Democracy*, Vol. 5, No. 3 (1994), hal. 5.

kelompok fundamentalis serta kelompok lain “yang berusaha untuk memonopoli ruang fungsional atau ruang politik dalam masyarakat, mengklaim jalan mereka sebagai satu-satunya jalan yang sah.”³

Tetapi banyak ilmuwan punya pandangan berbeda, terutama mengingat munculnya beberapa kelompok pasca-Komunis di Eropa Tengah dan Timur, dengan mengakui bahwa kita sulit memahami *civil society* bila kita mengabaikan kelompok-kelompok yang sebenarnya punya tujuan kurang konstruktif.⁴ Misalnya, jika kita berbicara tentang Eropa Tengah, kita harus menyertakan kelompok Skinhead (berkepala plontos) dan kelompok-kelompok lain yang berniat membersihkan negaranya dari etnis tertentu. Jika kita berbicara tentang Amerika Serikat, kita harus menyertakan kelompok-kelompok anti-imigran dan rasis.

Di Indonesia, kita tidak bisa bicara masyarakat madani tanpa memasukkan kelompok-kelompok Islam yang mendukung formalisasi syariat Islam dan berniat menggantikan sistem demokrasi dengan pemerintahan Islam. Tujuannya bisa sangat sempit dan diskriminatif; doktrinnya bisa eksklusif, dan untuk beberapa, taktiknya bisa termasuk penggunaan kekerasan. Kunci untuk mempertimbangkan kelompok-kelompok ini sebagai masyarakat madani adalah apakah mereka melihat diri mereka sebagai jembatan antara warganegara dan negara, dan sebagian besar memang begitu.

Thomas Carothers juga menggarisbawahi bahwa tidak benar pernyataan yang menyatakan bahwa makin aktif masyarakat madani di satu negara, makin kuat demokrasinya. Dia mengutip sebuah studi tentang periode Weimar di Jerman,

³ Diamond (1994), hal. 7.

⁴ Thomas Carothers, “Civil Society: Think Again,” *Foreign Policy*, Winter 1999-2000, hal. 18-29.

yang menunjukkan bagaimana jaringan masyarakat madani di sana, pada tahun 1920 dan 1930-an, bisa disusupi dan dimanfaatkan oleh Partai Nazi, sehingga akhirnya masyarakat madani tidak melindungi sistem demokratis tapi akhirnya menghancurkannya.⁵

Kita jangan salah mengambil pelajaran di sini. Orang Indonesia benar bangga dengan demokrasi mereka, dan berbagai survei yang menunjukkan meningkatnya intoleransi agama dalam masyarakat juga menunjukkan dukungan yang luas bagi sistem demokrasi. Tapi saya pikir kita perlu untuk mengeksplorasi mengapa Indonesia menjadi lahan subur bagi tumbuhnya berbagai organisasi yang dalam berbagai aspek kegiatannya bersifat anti-demokrasi.

Mari kita sekarang beralih ke tiga jenis kelompok garis-keras yang berkembang di Indonesia yang demokratis: *pertama*, kelompok main hakim sendiri, dan FPI adalah yang paling terkenal dalam kategori ini; *kedua*, kelompok advokasi di tingkat akar-rumput, bisa diwakili oleh GARIS di Cianjur yang juga kerap menggunakan taktik kekerasan; dan *ketiga*, kelompok transformatif yang diwakili oleh Hizbut Tahrir Indonesia, yang ingin menggantikan sistem demokratik di Indonesia dengan khilafah.

(1) Vigilantisme

Aksi main hakim sendiri, dengan sendirinya, bertentangan dengan demokrasi. Lepas dari kelompok garis-keras, Indonesia memiliki angka kekerasan vigilante yang sangat tinggi. Untuk memberikan gambaran, kita dapat melihat data dari Sistem Nasional Pemantauan Kekerasan (SNPK) yang sekarang dikelola Menkokesra. Kekerasan di Indonesia dibagi menjadi sepuluh kategori: sumber daya, administrasi, elektoral, separatis, dan sebagainya, tetapi kategori terakhir adalah “main hakim

⁵ Carothers (1999-2000), hal. 21.

sendiri". Jumlah insiden di sini begitu tinggi, sehingga dirasa perlu untuk membuat kategori khusus untuk itu.

Sebagian besar dari peristiwa ini adalah aksi penghakiman massa terhadap tersangka pencuri atau penjahret. Menurut SNPK, pada tahun 2012, 53 orang tewas dan 629 terluka di wilayah Jabotabek saja; Lampung memiliki tingkat tertinggi kedua dengan 18 tewas dan 135 luka-luka. Ini merupakan gejala kurangnya kepercayaan kepada sistem peradilan – banyak masyarakat memilih untuk mencari keadilan yang instan ketimbang menyerahkannya kepada polisi atau mengajukan kasus ke pengadilan di mana biayanya tinggi dan hasilnya belum tentu benar. Kelemahan sistem peradilan juga memungkinkan organisasi seperti FPI berkembang di mana-mana.

Bukan saja orang awam yang main hakim sendiri. Polisi dan militer sendiri terlibat dalam *summary justice*. Contohnya adalah kasus Cebongan pada Maret lalu, di mana aparat Kopassus menewaskan empat tahanan yang diduga membunuh teman mereka. Sudah cukup buruk bahwa hal itu terjadi, tapi lebih buruk lagi ketika kita mendengar ada pejabat senior yang membenarkan pembunuhan itu dalam kerangka *esprit de corps* dan semangat "Ksatria".

Aksi main hakim sendiri bukanlah fenomena baru di Indonesia. Orde Baru memobilisasi preman dan geng pemuda untuk menyerang komunis – seperti yang diperlihatkan dalam film dokumenter *The Act of Killing* (2012) – dan kemudian mensponsori mereka masuk ke organisasi seperti Pemuda Pancasila.⁶ Pada hari-hari awal reformasi kita melihat pembentukan pam swakarsa yang dibuat aparat keamanan dengan melibatkan kelompok-kelompok milisi dari kalangan preman dan kelompok Islam sebagai kekuatan penyeimbang terhadap

⁶ David Brown dan Ian Wilson, "Ethnicized Violence in Indonesia: Where Criminals and Fanatics Meet," *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 13, No. 3, 23 Agustus 2007, hal. 373.

gerakan mahasiswa. Di antara mereka adalah FPI.

Sudah banyak dokumentasi tentang bagaimana kelahiran FPI disponsori oleh aparat negara; juga tentang bagaimana kegiatannya mencari uang. Sebagaimana dicatat Ian Wilson, untuk sebagian anggota gerakan Islam militan, “mendapat akses ke sumber daya dan manfaat ekonomi sering lebih penting daripada komitmen ideologis.”⁷ Pada 2005, seorang anggota FPI mengatakan kepadanya bahwa nasionalisme dan gagasan “bela bangsa” sudah ketinggalan zaman; dan bahwa sekarang, pada era reformasi, kegiatan anti-kemaksiatan atas nama Islam jauh lebih seksi.⁸

Di banyak daerah, FPI mempertahankan kontak dekat dengan polisi, yang bisa menjelaskan keengganan polisi mengganggu aktivitas mereka. Tapi pola kegiatan mereka sangat bertentangan dengan demokrasi dan penerimaan peraturan. Seperti dijelaskan oleh salah satu pemimpinnya di Ciamis, organisasi memiliki prosedur rumit panjang sebelum akhirnya mereka menggunakan kekerasan. Setelah mendapatkan laporan baik dari unit intelijen sendiri atau dari masyarakat soal tempat maksiat atau gereja bermasalah atau aliran agama yang dianggap menyimpang, FPI mendekati target dan mengajak dialog untuk menghentikan aktivitas mereka. Jika mereka mengabaikan saran ini, FPI menulis surat ke pejabat setempat dengan tembusan kepada Camat dan Polsek, menginformasikan bahwa ada aktivitas ilegal di wilayah hukum mereka. Dalam suratnya itu, FPI mengingatkan tanggung jawab pejabat dan aparat untuk menindaknya. Biasanya ada tiga peringatan pada surat itu. Jika setelah peringatan ketiga tak ada hasil, FPI memobilisasi masyarakat setempat dan anggotanya un-

⁷ Ian Douglas Wilson, “As long as it’s halal: Islamic Preman in Jakarta,” dalam Greg Fealy and Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008).

⁸ Wilson (2008), hal. 193.

tuk melakukan demonstrasi ke kantor pejabat setempat. Jika tuntutan ini tetap tak dipenuhi, barulah FPI melakukan aksi *sweeping* atau serangan.

Hampir dalam semua kasus aksi massa FPI menginformasikan pemerintah sebelumnya. Jadi tidak mungkin polisi bisa mengklaim bahwa mereka tidak tahu bentrokan akan terjadi.⁹ Malah, dalam beberapa kasus, polisi bisa minta uang proteksi dari target – terutama jika itu adalah sebuah kasino atau rumah bordil – untuk menghindari konfrontasi.¹⁰

Selain menargetkan tempat hiburan, gereja-gereja dan komunitas Ahmadiyah, yang menjadi korban utama premanismenya, FPI juga membubarkan pertemuan internasional kaum gay dan lesbian, diskusi oleh feminis Muslim dari Kanada, Irshad Manji, di Salihara pada 2012, dan juga berusaha melarang kegiatan yang dianggap imoral seperti konser Lady Gaga dan kontes Miss World. Hanya ketika organisasi dan sekutunya melakukan aksi kekerasan yang dianggap telah berlebihan, barulah polisi bertindak. Seperti dalam insiden Monas pada 2008 atau aksi penusukan anggota HKBP Ciketing pada 2010. Tapi kalau pun ditangkap, seperti kita tahu, anggota FPI dituntut dan dihukum amat ringan, jauh di bawah hukum maksimum yang ada di KUHP. Artinya ada lampu hijau untuk berlanjut.

Tapi negara demokratis mana yang mengizinkan sebuah organisasi preman, atau organisasi masyarakat madani, menggunakan kekuatan yang seharusnya menjadi wewenang aparat keamanan? Pada 1998, FPI mungkin taat kepada instruksi aparat sebagai pam swakarsa. Namun, pada 2013, yang sering terjadi adalah sebaliknya: FPI menetapkan agenda, dengan mengklaim mewakili masyarakat, dan polisi – walaupun tidak

⁹ Wawancara Setara Institute dengan kepala FPI, Ciamis, 26 Oktober 2010.

¹⁰ Wilson, (2008).

selalu – hanya *stand by*, diam menonton. (Memang, seperti ditunjukkan penelitian Ihsan Ali-Fauzi dan teman-temannya, aksi massa bisa dicegah hanya kalau ada pemda atau kapolsek yang berani).¹¹

FPI bisa saja menggunakan aksi main hakim sendiri yang merusak prinsip-prinsip demokrasi, tapi kelompok ini berbeda dari kelompok garis-keras lainnya karena secara ideologis FPI tak memiliki masalah dengan demokrasi. Mereka tidak memperjuangkan negara Islam. Bisa saja anggotanya mengejar sebuah jabatan di pemerintah atau sepanggung dengan para kandidat dalam pemilu lokal. Bahkan FPI sempat berpikir untuk mendaftar sebagai partai politik. Mereka mendukung Piagam Jakarta, tetapi secara umum jauh lebih santai soal agama daripada banyak rekan-rekan garis-kerasnya yang lain – mungkin karena banyak di antaranya datang dari latar belakang yang sangat tradisional.

Menarik untuk mengkaji bagaimana organisasi ini bisa bertahan. Setelah mengalami masa penurunan pasca ditangkanya pimpinan FPI pada 2002, FPI mendapat kesempatan untuk hidup kembali setelah tahun 2005 dan penerapan pilkada langsung – apalagi di wilayah Jawa Barat. Di daerah yang sangat konservatif ini, para politisi – terutama dari partai-partai sekular nasional seperti Golkar – melihat manfaat dan keuntungan dalam kerja sama dengan kelompok-kelompok Islam lokal seperti FPI untuk merencanakan acara kampanye atau untuk mendulang suara. Sebagai imbalannya, FPI sebagai sebuah kelompok advokasi bisa mendapatkan janji-janji kampanye yang sesuai dengan agenda mereka seperti untuk menutup kegiatan Ahmadiyah, misalnya, atau mencegah sebuah gereja tertentu yang sedang dibangun, atau meloloskan

¹¹ Ihsan Ali-Fauzi, Samsu Rizal Panggabean dkk., *Kontroversi Gereja di Jakarta* (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2011).

perda syariah. Misalnya kita melihat, pada 21 Februari 2013, ketika kampanye pilgub Jawa Barat akan berakhir, Gubernur Jawa Barat, Ahmad Heryawan, menandatangani perjanjian dengan FPI untuk sepenuhnya menerapkan peraturan anti-Ahmadiyah. Ini terjadi di daerah yang mengalami lebih banyak serangan kekerasan atas nama agama dibanding tempat-tempat lain di negara ini.¹²

Michael Buehler, yang telah melakukan penelitian yang luas tentang masalah ini, mencatat dalam sebuah artikel baru-baru ini, bahwa menjanjikan perda syariah atau program islami lainnya dapat memungkinkan politisi lokal untuk meningkatkan citra publik *vis à vis* lawan-lawan mereka.¹³ Di daerah seperti Ciamis, di mana FPI punya basis di dalam komunitas pesantren, organisasi dapat memainkan peran penting dalam membantu calon tanpa kredensial Islam tertentu untuk mendulang suara.

Dalam beberapa tahun terakhir, FPI juga telah mengambil peran lain: Bertindak sebagai pasukan keamanan dalam konflik tanah. Dalam laporan kami mengenai sengketa antara petani singkong dengan perkebunan tanaman industri di Mesuji, Lampung, ditunjukkan bagaimana pensiunan jenderal Saurip Kadi – yang oleh pengagumnya dipanggil Hugo Chavez dari Indonesia – menyerukan para petani untuk menduduki areal konsesi perusahaan. Ketika mereka terancam penggusuran, Saurip membawa FPI sebagai pelindung, bukan karena dia setuju dengan berbagi pandangan Habib Rizieq atau memiliki simpati tertentu dengan taktik organisasi. Melainkan, itu karena, seperti diakuinya sendiri: “Ketika simbol-simbol

¹² “Aher adalah masalah bagi Toleransi di Jawa Barat”, Setara Institute, 7 Mei 2013.

¹³ Michael Buehler, “Subnational Islamization through Secular Parties: Comparing Shari’a Policies in Two Provinces,” *Comparative Politics*, Vol. 46, No. 1 (Oktober 2013).

agama yang terlibat, pemerintah cenderung akan mundur.” Itu komentar yang menyedihkan tentang keadaan demokrasi Indonesia.

Satu catatan terakhir: Ada rasa penasaran di kalangan gerakan radikal terhadap sikap FPI yang enggan menyerang kelompok Syiah. Ketika retorika anti-Syiah menguat di Indonesia terutama dari kelompok Salafy dan Salafy Jihadi, Habib Rizieq dipaksa bersikap defensif, bahkan sebagian kelompok menuding dirinya sebagai pro-Syiah. Tuduhan ini tidak akan mencegah FPI dari membangun aliansi dengan kelompok-kelompok lain ketika masalah besar berikutnya muncul, tapi untuk saat ini, Habib Rizieq tampaknya seperti dijauhi dan diasingkan. Satu dari banyak contoh bagaimana perbedaan antara kelompok garis-keras ini justru menghindari gerakan yang lebih besar.

(2) GARIS

Contoh kedua dari kelompok masyarakat madani yang tindakannya kerap bertentangan dengan demokrasi adalah GARIS (Gerakan Reformis Islam), sebuah organisasi akar-rumput yang cukup kaya di Cianjur dan dipimpin oleh Haji Chep Hernawan. Seperti FPI, GARIS didirikan beberapa saat setelah reformasi 1998. Organisasi ini didirikan bukan sebagai pam swakarsa, tapi sebagai organisasi yang menjaga masyarakat dari berbagai penyakit sosial yang dikhawatirkan akan membawa pergolakan politik – termasuk, menurut Chep, kemungkinan kembalinya komunisme di Indonesia.

Chep melihat GARIS sebagai cara untuk mencoba menerapkan hukum Islam, terutama melalui kegiatan anti-maksiat. Dalam hal ini, FPI adalah mitra. Dia mengatakan, untuk Jawa Barat, GARIS adalah ring satu dan FPI adalah ring dua, tetapi jika pasukan GARIS diperlukan untuk kegiatan FPI di

Jakarta atau di tempat lain, anak buahnya siap membantu.¹⁴ Dia mengklaim bahwa GARIS beranggotakan 28.000 orang di Cianjur saja, dan lebih banyak lagi di seluruh Jawa Barat.

Meskipun dia sempat jadi bendahara Partai Bulan Bintang selama bertahun-tahun, Chep melihat bahwa demokrasi secara fundamental bertentangan dengan Islam, karena mayoritas dapat memutuskan sebuah kebijakan (legalisasi prostitusi, misalnya), yang bertentangan dengan hukum Islam. Dalam sebuah wawancara pada 2011, dia mengatakan bahwa tiga ancaman terbesar bagi Jawa Barat adalah Jaringan Islam Liberal, HKBP, dan ateis-komunis. Dia berbicara dengan bangga bahwa GARIS bertanggungjawab untuk serangan-serangan terhadap komunitas Ahmadiyah di Cianjur pada tahun 2005, beberapa bulan setelah keluarnya fatwa MUI tentang sesatnya kelompok tersebut.¹⁵ Pada saat itu, 12 anggota GARIS ditangkap dan akhirnya dijatuhi hukuman enam bulan atas serangan yang meneror warga dan menghancurkan 17 rumah.

Pelajaran yang ditarik oleh Chep Hernawan dari insiden tersebut menarik: Jika Anda akan membakar gedung-gedung, lebih baik Anda melakukannya malam hari, sehingga Anda tidak tertangkap.¹⁶ Dia melihat vandalisme sebagai sesuatu yang dibenarkan, dan penangkapan sebagai bagian dari perjuangan – dan dia hampir kebal dari hukum, sebagai seorang pengusaha terkemuka, tokoh masyarakat, politisi, dan ulama.

Pada 2011, dia menjadi berita utama ketika menceritakan bahwa beberapa pensiunan jenderal militer mendukung aksi anti-Ahmadiyah sebagai cara menjelekkan Presiden Yudhoyono. Hal ini juga menunjukkan bahwa beberapa organisasi ini juga digunakan oleh kepentingan politik luar,

¹⁴ Wawancara dengan Chep Hernawan, Setara Institute, 2011.

¹⁵ Wawancara dengan Chep Hernawan, Setara Institute, 2011.

¹⁶ Wawancara dengan Chep Hernawan, Setara Institute, 2011.

sebagaimana Saurip Kadi juga memanfaatkan FPI.¹⁷

Di luar itu semua, GARIS adalah peserta reguler dalam koalisi kelompok-kelompok Islam sejenis, mulai dari Forum Umat Islam sampai Forum Anti-Pemurtadan Bekasi. Memang ini salah satu karakteristik kelompok masyarakat madani Islam: mereka sering membentuk front advokasi di tingkat lokal, yang mengaku mewakili komunitas Muslim secara keseluruhan.

Dalam konteks yang sangat berbeda, jaringan advokasi diartikan sebagai “aktor yang memperjuangkan suatu hal, yang terikat oleh nilai yang sama, diskursus yang sama, serta penukaran informasi dan pelayanan secara intensif.”¹⁸ Di Jawa, Sulawesi dan Sumatra, kita sedang melihat kelompok intoleran bergabung dengan beberapa “front” atau “forum” untuk meyakinkan atau menekan pemerintah agar melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Jumlahnya cukup penting: seorang bupati atau kapolres pasti lebih cenderung menyegel sebuah gereja kalau kelompok yang menuntut itu mewakili 15 ormas daripada hanya satu. “Penukaran informasi secara intensif” difasilitasi via SMS dan media sosial, yang memungkinkan mobilisasi yang cukup besar tanpa perencanaan yang panjang. Aksi protes dan demo bisa membuktikan secara visual kepada para peserta bahwa mereka adalah bagian dari gerakan sosial, yang tujuannya benar. Koalisi Islamis dengan cara begini adalah alat penting untuk memperkuat solidaritas kelompok.¹⁹

(3) Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)

¹⁷ “Retired Generals Using Islamic Groups in Attempt to Topple President – Report,” *The Jakarta Globe*, 22 March 2011.

¹⁸ Margaret E. Keck dan Kathryn Sikkink memaparkan jaringan advokasi transnasional dalam karya mereka, “Transnational advocacy networks in international and regional politics,” UNESCO, 1999.

¹⁹ Lihat Jesus Casquete, “The Power of Demonstrations,” *Journal of Social, Cultural and Political Protest*, Vol. 5, No. 1 (Mei 2006), hal. 45-60.

Jika FPI dan kelompok sejenisnya sering melanggar hukum, walaupun mereka tak punya masalah dengan demokrasi, HTI, yang pada dasarnya anti-demokrasi, adalah kasus yang sangat berbeda. HTI adalah organisasi yang sangat hati-hati dengan batas-batas hukum. Mereka tidak menggunakan kekerasan, meskipun kadang-kadang mendukung orang lain yang melakukannya. Tujuannya bersifat revolusioner dan anti-demokrasi, dan salah satu cabang terbesar di dunia ada di Indonesia. Sejauh ini, benteng terkuat terhadap penyebaran pengaruh HTI adalah PKS—karena mereka menysasar target dakwah yang sama, yaitu kaum elit terdidik. Satu pertanyaan menarik adalah apakah menurunnya popularitas PKS akibat skandal impor daging sapi dan isu-isu lainnya akan menguatkan HTI.

Hizbut Tahrir, yang berarti Partai Pembebasan dalam bahasa Arab, adalah sebuah organisasi internasional yang bekerja untuk pembangunan kembali kekhalifahan, sistem global dari pemerintahan Muslim yang terakhir ada di bawah kerajaan Usmani. Kelompok ini telah hadir setidaknya di 45 negara, dan di mana-mana memfokuskan upaya rekrutmen di kampus-kampus.

Mereka telah menetapkan tiga tahapan untuk meraih kekuasaan. Yang pertama adalah pembinaan (*tatsqif*), di mana mereka mengidentifikasi calon anggota. Yang kedua adalah berinteraksi dengan masyarakat (*tafa'ul*), di mana mereka memperkenalkan anggota komunitas Muslim dengan tujuan organisasi, dengan harapan mereka memberikan dukungan mereka. Yang ketiga adalah mengambil-alih kekuasaan (*istilamu al-hukmi*), di mana hal itu bertujuan untuk membangun jaringan pemerintah di bawah kekhalifahan baru.²⁰ Hal ini

²⁰ Mohamed Nawab Mohamed Osman, "The Transnational Network of Hizbut Tahrir Indonesia," *Southeast Asia Research*, Vol. 18, No. 4 (Desember 2010), hal. 737.

mendorong anggotanya untuk mencari dukungan dari kalangan pemerintah dan militer. Pada masa-masa awal organisasi, tahun 1960, aliansi ini menghasilkan serangkaian kudeta yang gagal di Yordania, Suriah dan Mesir. Pada akhir 1970-an, partai diperluas ke Amerika Serikat, Inggris dan Australia, dan cabang Indonesia didirikan melalui koneksi dengan anggota cabang Australia. Pusatnya berada di Bogor, di kampus IPB, di mana mereka mempertahankan kehadiran yang kuat sampai hari ini.

Dari tahun 1980-an hingga reformasi, kelompok ini adalah organisasi klandestin. Barulah pada tahun 2000 mereka menjadi organisasi terbuka dan relatif telah berkembang pesat sejak itu, meskipun persyaratan keanggotaan yang ketat menjadikan mereka sebuah organisasi elit yang kurang dikenal di masyarakat luas.²¹

HTI membuat titik budi-daya pemimpin pemerintahan di tingkat lokal dan nasional, dan merekrut orang di akademi pemerintah seperti Institut Pemerintahan Dalam Negeri (IPDN). Salah satu keberhasilan penting rekrutmen mereka adalah mantan menteri kesehatan, Siti Fadillah Supari, yang promosi bukunya, yang mengklaim flu babi adalah buatan manusia, disponsori oleh HTI. Selain itu, kecurigaan terhadap laboratorium Barat dan perusahaan farmasi mencerminkan ekspose ajaran HTI. Dorongan dari ajaran-ajaran ini adalah bahwa Barat bertentangan dengan Islam, bahwa pemerintah Barat dan perusahaan multinasional berusaha melemahkan Islam dan mencuri sumber daya kaum Muslim.

Baru-baru ini HTI bergabung dengan Muhammadiyah

²¹ Suatu survei LSI pada tahun 2006 menunjukkan bahwa hanya 3 persen dari responden mengenal nama Hizbut Tahrir atau tahu tentang kegiatannya, padahal 18 persen yang tahu tentang FPI. Lihat di LSI, "Support for Radical Religious Attitudes and Behaviour," www.LSI.or.id/file_download/18.

dalam permohonan untuk mengakhiri BK Migas dengan alasan bahwa badan tersebut adalah alat kepentingan asing. HTI telah menjadi kekuatan yang mengganggu di banyak kampus karena mereka mencoba membatasi perdebatan dan bersikeras pada tema sendiri, yakni bahwa Barat dan kapitalisme adalah musuh. Tapi di samping isu-isu yang bersifat polemis, HTI juga pandai menggerakkan para simpatisan untuk melakukan demonstrasi jalanan, yang lebih ditujukan kepada orang awam – penolakan kenaikan subsidi BBM, misalnya. Pada umumnya, aksi macam ini selalu berlangsung baik: Disiplin dan damai.

HTI juga sangat strategis dalam pendekatan mereka di Aceh dan Papua. Tsunami tahun 2004 memberikan peluang bagi banyak organisasi garis-keras untuk mengembangkan basis di Aceh, HTI tidak terkecuali, dimulai dengan kampus di Banda Aceh dan secara bertahap bergerak ke Lhokseumawe dan Aceh Tengah. Ketika di DPRA diadakan rapat dengar pendapat tentang *qanun* (peraturan daerah Aceh) yang berkaitan dengan pelaksanaan syariah, HTI selalu hadir – sehingga, meskipun jumlahnya kecil, kehadiran mereka punya pengaruh signifikan terhadap perdebatan. Di Papua, HTI juga telah aktif bergerak melalui Jayapura di Papua dan melalui organisasi AFKN di Papua Barat. Bersama dengan organisasi-organisasi berbasis Jawa lainnya, HTI telah menyebarkan gagasan bahwa para misionaris Kristen telah mengkonversi Papua tidak dari kepercayaan penduduk asli, tapi dari Islam dan sekarang saatnya untuk membalik prosesnya.

Meskipun mengklaim bahwa minoritas akan dilindungi dalam kekhalifahan masa depan, HTI sangat tidak setuju dengan gagasan pluralisme, dan baru-baru ini memprotes pameran lintas-agama di UIN Syarif Hidayatullah dengan alasan bahwa hal itu sesat. Hizbut Tahrir mungkin menarik “the best and the brightest”, tetapi doktrinnya mempromosikan intoleransi.

HTI dan Forum Umat Islam, suatu koalisi yang dipimpin mantan DPP HTI Muhammad al-Khatthath, ahli memakai alat advokasi masyarakat madani. Jika FPI dan kelompok-kelompok seperti GARIS bisa diibaratkan sebagai otot gerakan Islamis, maka HTI dan FUI adalah otaknya – dan agenda keduanya jauh lebih luas dari hanya soal agama. Mereka tahu bagaimana mengajukan hal-hal politik dan sosial supaya menarik untuk masyarakat dan juga bagaimana mengangkat hal-hal yang hangat di akar-rumput. Mereka pandai membuat aliansi dengan kelompok arus utama (*mainstream*), seperti Muhammadiyah. Mereka bisa menentukan orang di dalam DPR atau birokrasi yang bersimpati dengan perubahan kebijakan yang mereka inginkan dan mendorong kebijakan itu dari dalam. Dan mereka memilih isu-isu dengan baik. Tapi mereka hanya bisa menang jika pelawanan dari pemerintah lemah. Jika ada kemauan politik dari pusat yang kuat, mereka selalu kalah: Suatu pelajaran penting untuk capres tahun depan.

Masyarakat Madani dan Intoleransi

Satu pertanyaan yang perlu dijawab adalah apakah organisasi masyarakat madani seperti ini mencerminkan sikap yang lebih luas dalam masyarakat atau justru mencoba untuk membentuk sikap tersebut. Jawabannya sangat penting, karena jika Indonesia sebagai masyarakat makin intoleran, maka tugas melestarikan pluralisme dan melindungi kaum minoritas akan lebih sulit (tapi mungkin lebih mendesak). Jika organisasi ini tidak mewakili kecenderungan sosial yang lebih luas, maka tanggungjawab pemerintah untuk melindungi kaum minoritas seharusnya menjadi lebih mudah.

Data yang ada di survei bersifat ambigu. Dalam studi Pew Research Center tentang Islam global, Indonesia muncul sebagai salah satu negara berpenduduk mayoritas Muslim yang paling terbuka. Meski begitu, masih 72 persen Muslim Indone-

sia yang disurvei mendukung formalisasi hukum Islam. Hasil ini membuat dukungan untuk syariah di Indonesia sedikit lebih lemah dari Mesir (sebelum *Arab Spring*) dan sedikit lebih kuat dari Tunisia.²² Sekitar 21 persen melihat Kristen sebagai memusuhi (*hostile*) Islam dan 16 persen melihat Muslim sebagai memusuhi orang-orang Kristen. Angka ini sedikit lebih rendah dari ketegangan antar-agama di Malaysia, dan jauh lebih baik daripada Mesir di mana di atas 50 persen dari mereka melihat Kristen sebagai musuh. Indonesia menempati salah satu tingkat terendah dari semua negara dalam penerimaan terhadap pernikahan antar-agama (pertanyaannya adalah apakah responden akan merasa nyaman jika putra atau putri mereka menikah dengan seorang Kristen).²³ Pada saat yang sama, 53 persen orang Indonesia khawatir terhadap ekstremisme dalam komunitas Muslim, dibandingkan, misalnya, dengan hanya 8 persen orang Malaysia atau 22 persen orang Palestina. Ini berarti bahwa kaum Muslim Indonesia pada umumnya melihat toleransi sebagai sesuatu yang baik.

Survei-survei yang dilakukan di Indonesia rupanya menunjukkan pengerasan sikap. Survei oleh Lembaga Survei Indonesia dan PPIM tahun 2006-2008 memberikan petunjuk pertama bahwa Indonesia tidak setoleran sebagai citra diri sendiri. Pada tahun 2011, sebuah survei LAKIP menjadi berita hangat dengan menunjukkan bahwa 49 persen dari siswa SMP-SMA yang disurvei mendukung kegiatan radikal atas nama agama. Survei tersebut ditujukan kepada guru Pendidikan Agama Islam dan siswa mereka dan dilakukan di wilayah metropolitan Jakarta dan sekitarnya antara Oktober 2010 dan

²² Pew Research Center, *The World's Muslims: Politics, Faith, Society*, Washington DC, 30 April 2013.

²³ Pew Research Center (2013). Hanya 6 persen Muslim Indonesia mengatakan bahwa mereka akan merasa nyaman jika putra mereka menikahi seorang Kristen, dibandingkan dengan 14 persen warga Bangladesh dan Palestina, 16 persen orang Malaysia, dan 30 persen warga Tunisia.

Januari 2011. Sekitar 42 persen guru dan 52 persen siswa mendukung penyegehan dan perusakan terhadap rumah-rumah ibadah yang tidak sah. Sekitar 38 persen dari guru-guru dan lebih dari 68 persen dari siswa mendukung perusakan rumah atau fasilitas anggota aliran sesat. Sebuah persentase yang lebih rendah mengatakan bahwa mereka siap untuk mengambil bagian dalam aksi-aksi kekerasan itu sendiri.²⁴ Secara umum, survei menemukan bahwa guru-guru agama pada umumnya kurang toleran dibandingkan siswa mereka. Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang bagaimana guru agama dilatih dan oleh siapa, dan bagaimana toleransi dapat diajarkan jika ada pengaruh kuat sebaliknya.

Akhirnya, kita dapat mengutip survei CSIS yang dilakukan di 23 provinsi pada tahun 2012 yang menunjukkan bahwa proporsi yang signifikan dari Indonesia, meskipun masih minoritas, tidak nyaman terlalu dekat dengan pemeluk agama lain. Seperti dilaporkan secara luas oleh Phillips Vermonte, direktur risetnya, sekitar 60 persen mengatakan mereka tidak keberatan tinggal di sebelah orang dari agama lain, sementara lebih dari 33 persen menyatakan ketidaknyamanan. Lebih dari 68 persen tidak ingin rumah ibadah selain agamanya dibangun di komunitas mereka. Penolakan hampir sama tinggi di antara mereka yang berpendidikan tinggi dan mereka yang berhenti sampai SMP.²⁵ Dari satu segi, keputusan bersama menteri mendirikan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dirancang untuk mengatasi masalah ini, tapi di beberapa daerah FKUB sendiri menjadi halangan.

Suatu hal yang juga penting untuk dicatat adalah intoleransi

²⁴ "Ini dia Hasil Survei LAKIP Yang menghebohkan itu," detik.com, 28 April 2011. Mereka yang disurvei adalah 590 guru dan 997 siswa SMP dan SMA di sekitar Jakarta, Bekasi, dan Tangerang.

²⁵ "Survei: Toleransi Beragama Orang Indonesia Rendah" www.tempo.co, 5 Juni 2012.

yang sangat terlokalisir: Jawa Barat secara rutin muncul dalam penelitian sebagai salah satu daerah yang paling tidak toleran di Indonesia, tempat di mana lebih banyak serangan agama terjadi dibanding di tempat-tempat lain. Ini juga provinsi yang telah menghasilkan perda syariah lebih banyak dari provinsi mana pun. Tapi di Jawa Barat pun potretnya tidak seragam. Cianjur dan Tasikmalaya, misalnya, telah mengalami kasus kekerasan vigilante jauh lebih banyak daripada Subang.

Penyebab Intoleransi

Banyak orang melihat bahwa meningkatnya intoleransi berasal dari peningkatan kesalehan dan konservatisme di kalangan masyarakat Indonesia. Tapi itu mengabaikan faktor-faktor lain yang mungkin juga berpengaruh. Di Bekasi, ada yang bilang bahwa tawuran antara kelompok Islam dan HKBP lebih berkaitan dengan persaingan ekonomi antara pendatang dari Batak dan orang setempat. Sama seperti di Poso, asal-usul konflik pada Desember 1998 lebih berkaitan dengan perubahan politik dan ekonomi daripada agama. Saya juga melihat kampanye sengaja yang sifatnya menyudutkan minoritas. Bagi siapa pun yang telah tinggal di Indonesia untuk waktu yang lama, peningkatan retorika anti-Syiah secara tiba-tiba adalah sesuatu yang mengejutkan. Walaupun benar bahwa MUI pada tahun 1984 sudah mengeluarkan pernyataan yang merekomendasikan kewaspadaan terhadap Syiah, sebuah refleksi dari kepedulian pemerintah Suharto terhadap dampak politik Revolusi Iran, hal itu tidak disertai dengan perlakuan yang bersifat diskriminatif, apalagi kekerasan, terhadap kelompok Syiah.

Kali ini, tiga faktor telah muncul bersama-sama: Ledakan tulisan anti-Syiah dari komunitas salafi pro-Arab Saudi; sebuah peristiwa kekerasan di Madura yang dimulai pada 2011, yang tampaknya memiliki asal-usul yang sama sekali lokal; dan, baru-baru ini, konflik Suriah, yang telah memicu sentimen anti-

Syiah dalam komunitas Sunni garis-keras. Sekarang sentimen anti-Syiah makin populer, kadang-kadang didorong oleh MUI setempat dan tokoh pemerintah.

Pada April 2012, sebuah kelompok masyarakat madani terkemuka di Bandung, Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI), yang *nota bene* adalah organisasi yang mengeluarkan fatwa mati terhadap Ulil Abshar Abdalla pada akhir 2002, mengadakan diskusi yang bertajuk “Merumuskan Langkah Strategis untuk Menyikapi Penyesatan dan Penghinaan Para Penganut Syiah.” Pertemuan tersebut menyimpulkan bahwa Syiah sesat dan bisa tidak dianggap Muslim sejati. Terlihat sebagai tamu pada diskusi tersebut antara lain Gubernur Jawa Barat dan Walikota Bandung.²⁶

Sentimen anti-Syiah kemudian diperkuat oleh Menteri Agama, Suryadharma Ali. Alih-alih mencoba meredam retorika yang membahayakan sebuah minoritas penting di Indonesia, seorang menteri senior justru mengipas-ngipas apinya. Dan tragisnya, tak lama sesudah itu, pada bulan Agustus, dia dianugerahi Bintang Mahaputera Adipradana dari Presiden Yudhoyono!

Solusinya?

Paparan ini didasarkan pada suatu asumsi bahwa intoleransi adalah ancaman terhadap demokrasi. Lalu, apa solusinya? Beberapa negara demokratik di Eropa, yang dihadapkan pada masalah kekerasan antar-etnis dan antar-agama, telah merespon dengan berbagai tindakan, baik legal maupun sosial. Salah satu yang sering diterapkan adalah undang-undang tentang kejahatan dan ekspresi kebencian (“*hate crimes*” dan “*hate speech*”). Kalau diterapkan di Indonesia, apakah akan ada gunanya? Saya tidak yakin.

²⁶ Lihat “Pemerintah akan mengawasi gerakan anti-Syiah,” dalam <http://www.syiah.co/viewtopic.php?id=38>

Dalam demokrasi Barat, undang-undang kejahatan mulai dari kejahatan biasa – perusakan, pembakaran, penyerangan – dan kemudian menjatuhkan hukuman tambahan untuk ekspresi kebencian rasis atau agama di baliknya. Sebuah kejahatan yang mungkin dihukum dengan dua tahun penjara, misalnya, bisa dihukumi dengan empat tahun, jika jaksa dapat membuktikan bahwa kejahatan itu dipicu oleh kebencian.²⁷ Ketika kita melihat hukuman ringan yang dijatuhkan kepada kejahatan kebencian di Indonesia – tiga hingga enam bulan untuk pelaku pembunuhan tiga orang Ahmadiyah di Cikeusik atau enam bulan untuk orang-orang yang membakar 17 rumah Ahmadiyah di Cianjur – kemungkinan hukuman tambahan cukup menarik. Tapi, di sini mungkin tidak seperti di negara-negara lain: Selalu ada kesempatan bahwa hukuman yang lebih berat akan diarahkan kepada para korban.

Salah satu versi RUU Kerukunan Umat Beragama beberapa tahun yang lalu memang mengandung hukuman tambahan untuk kejahatan yang dilakukan atas nama agama. Tapi ada banyak pasal lain di draf tersebut yang memprihatinkan dan akhirnya tidak diajukan untuk diperdebatkan, walaupun tetap masuk prolegnas.

Walaupun undang-undang baru mungkin bukan merupakan solusi untuk Indonesia, saya tetap yakin bahwa titik awal untuk mengatasi intoleransi agama adalah kebijakan “zero tolerance” untuk kekerasan apa pun, betapa pun kecilnya. Ini adalah langkah minimal. Setiap tindakan intimidasi, ancaman, perusakan, pembakaran, atau kejahatan serupa yang dilakukan atas nama agama harus dihukum dengan hukuman maksimal. Baru-baru ini, seorang pemimpin FPI di Bandung dijatuhi hukuman 3,5 bulan, di bawah pasal 170 KUHP, karena

²⁷ Erik Bleich, “The Rise of Hate Speech and Hate Crime Laws in Liberal Democracies,” *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 37, No. 6, Juli 2011, hal. 917-934.

memecahkan jendela di sebuah masjid Ahmadiyah. Hukuman maksimal seharusnya lima setengah tahun. Seperti Chep Her-nawan yang melihat beberapa bulan dipenjara yang diberikan para pengikutnya sebagai hanya “sebagian dari perjuangan”, hukuman ringan tidak akan membawa efek jera (*deterrent*) apa pun, malah menjadi semacam prestasi. Pesan yang dikirim adalah bahwa kekerasan dapat diterima.

Sebuah analogi yang mungkin bisa dipikirkan lebih jauh adalah strategi “jendela pecah” yang diterapkan oleh polisi New York City dalam upaya menurunkan angka kejahatan di sana. Menurut teori ini, jika kejahatan relatif kecil ditangani secara agresif, kejahatan yang lebih serius bisa dicegah.²⁸ Jika untuk kepentingan mempromosikan toleransi dan mengurangi kejahatan main hakim sendiri, dalam hal ini terhadap kelompok minoritas, jaksa dan hakim diarahkan untuk menjatuhkan hukuman yang maksimal, bukan minimum, terhadap pelanggar, maka mungkin dampaknya bisa kelihatan.

Tapi hukuman yang lebih berat tidak akan ada artinya jika pemerintah di tingkat nasional dan lokal selalu menyerah kepada radikalisme agama. Sungguh luar biasa, bagi saya sebagai orang luar, bahwa pejabat di pemerintah dapat mendukung organisasi seperti FPI tanpa sanksi apa pun. Bagaimana pemerintah bisa mengatakan kepada Dewan HAM PBB bahwa mereka telah “tanpa lelah mempromosikan kerukunan beragama dan toleransi” ketika para menteri secara terbuka merangkul vigilante seperti FPI sebagai mitra?²⁹ Jauh lebih meyakinkan sebagai komitmen toleransi kalau ada inpres atau keppres yang secara resmi melarang pejabat untuk menghadiri

²⁸ “What Reduced Crime in New York City,” <http://www.nber.org/digest/jan03/w9061.html> .

²⁹ Kutipan dari Majelis Umum PBB, “National Report Submitted in Accordance with paragraph 5 of the annex to Human Rights Council Resolution 16/21, Indonesia,” A/HRC/WG.6/13/IDN/1, 7 Maret 2012.

acara yang diselenggarakan oleh kelompok-kelompok yang menyebarkan kebencian agama atau yang telah dikaitkan dengan kekerasan dengan cara apa pun. Bagi saya, Menteri Agama RI yang membuka perayaan ulang tahun FPI adalah sama saja dengan Gubernur Florida yang menghadiri acara yang diselenggarakan oleh Terry Jones.

Demikian juga, ketika polisi di tingkat apa pun bekerjasama dengan kelompok-kelompok vigilante pada razia anti-maksiat atau aksi menyegel gereja-gereja atau masjid Ahmadiyah, tidak ada gunanya memikirkan undang-undang kerukunan agama. Pesan yang terkirim justru sebaliknya: Kegiatan intoleransi didukung oleh negara. Kita sekarang punya Kapolri yang baru. Alangkah baik kalau beliau mengumumkan era baru dengan secara tegas melarang semua Polres dan Polsek untuk bekerja bersama ormas apa pun dalam pelaksanaan razia terhadap rumah ibadah. Selama kerjasama semacam ini terus berlanjut, apakah dengan FPI atau kelompok “main hakim sendiri” lainnya, maka akibatnya adalah makin menjamurnya mereka yang memaki-maki nilai-nilai toleransi.

Apakah Pancasila bisa menjadi solusi? Saya tidak tahu. Setiap malam sebelum tidur, saya mendengarkan Radio Elshinta, dan setiap malam, berulang kali, saya mendengar Pancasila dibacakan oleh anak-anak kecil. Seolah-olah radio berasumsi bahwa semakin sering Pancasila dibaca, semakin kuat nilai-nilai akan ditanam di otak dan tindakan.

Tapi tampaknya juga ada asumsi yang lebih luas beredar, terutama di kalangan orang Indonesia yang lebih tua, bahwa jika ajaran Pancasila dapat dibawa kembali seperti dulu di masa Orde Baru, maka pengajaran yang lebih eksklusif seperti dipromosikan Hizbut Tahrir atau FUI akan dinetralisir. Sejauhmana ini benar?

Ada beberapa masalah dengan asumsi ini. *Pertama*, Pancasila “berhasil” di masa Orde Baru karena di baliknya ada

mesin yang represif. Tidak seorang pun ingin mesin itu kembali bekerja. Kita tidak ingin orang ditangkap karena merongrong Pancasila, apalagi melihat kebijakan seperti asas tunggal kembali. Belum pasti juga bahwa menambah jam pendidikan Pancasila akan menghalangi Hizbut Tahrir dari menyebarkan teori konspirasi atau Chep Hernawan untuk menggerakkan anak buahnya untuk menyerang gereja.

Kedua, Indonesia di bawah Orde Baru bukanlah surga pluralis seperti kadang-kadang digambarkan. Kita hanya harus melihat kembali perlakuan terhadap etnis Tionghoa untuk memahami bahwa toleransi saat itu adalah sesuatu yang berlangsung selektif. Dan Indonesia pada akhir tahun 2013 adalah tempat yang sangat berbeda dengan Indonesia zaman Orde Baru. Kita harus cari metode baru untuk mengajar toleransi dalam negara yang dinamis dan bebas, tanpa mengurangi hak-hak politik dan sipil yang begitu penting.

Penutup: 2014, Tahun Pemilu!

Jika kita mencari kemungkinan solusi atas masalah di atas, di samping *zero tolerance* terhadap kekerasan, harus diperhatikan betul unsur kepemimpinan. Ketika pemerintah Jakarta menunjuk Susan sebagai lurah di Lenteng Agung, lalu dengan penuh semangat membela pengangkatannya, FPI dan teman-temannya tidak bisa berbuat apa-apa – dan akhirnya tampaknya telah menyerah. Yang mengalahkan mereka adalah dukungan yang kuat oleh Jokowi dan Ahok. Mungkin dengan walikota baru Bogor kita akan melihat persoalan Gereja Yasmin akhirnya diselesaikan.

Hal ini membawa kita pada pemilu tahun depan. Seorang presiden baru, dikombinasikan dengan seorang kepala polisi yang baru, memiliki kesempatan untuk membuat kebijakan baru yang berarti.

Calon-calon presiden perlu mengeluarkan kode etik bagi

penasihat dan staf mereka, di mana mereka dilarang mutlak untuk mendukung, walaupun secara simbolis, kelompok yang menyebarkan kebencian. Itu berarti bahwa mereka tidak bisa hadir pada pembukaan kongres atau perayaan ulang tahun kelompok yang bersangkutan. Mereka juga harus mengumumkan rencana mereka yang konkret untuk mempromosikan toleransi beragama dan menolak ekstremisme.

Ini harus mencakup komitmen untuk bekerjasama dengan polisi, jaksa dan hakim untuk menjatuhkan hukuman maksimal untuk kejahatan kebencian, dengan menggunakan KUHP yang ada. Hal ini juga harus mencakup program untuk meninjau dan mengevaluasi program pelatihan untuk guru-guru agama – semua guru agama – untuk memastikan bahwa ajaran agama tidak menjadi kendaraan untuk mengajarkan intoleransi. Dan akhirnya, itu juga harus mencakup komitmen untuk memastikan bahwa semua orang yang diangkat sebagai anggota Kabinet punya komitmen yang terbukti untuk toleransi, khususnya di Kementerian Agama.

Cak Nur, kami membutuhkanmu sekarang.***

Daftar Pustaka

- Ali-Fauzi, Ihsan, Samsu Rizal Panggabean dkk. 2011. *Kontroversi Gereja di Jakarta*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Universitas Gadjah Mada.
- Bleich, Erik. 2011. "The Rise of Hate Speech and Hate Crime Laws in Liberal Democracies," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 37, No. 6, hal. 917-934.
- Brown, David dan Ian Wilson. 2007. "Ethnicized Violence in Indonesia: Where Criminals and Fanatics Meet," *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol. 13, No. 3, hal. 373.
- Buehler, Michael. 2013. "Subnational Islamization through Secular Parties: Comparing Shari'a Policies in Two Provinces," *Comparative Politics*, Vol. 46, No. 1.
- Carothers, Thomas. 1999-2000. "Civil Society: Think Again," *Foreign Policy*.
- Casquete, Jesus. 2006. "The Power of Demonstrations," *Journal of Social, Cultural and Political Protest*, Vol. 5, No. 1, hal. 45-60.
- Diamond, Larry. 1994. "Toward Democratic Consolidation," *Journal of Democracy*, Vol. 5, No. 3, hal. 5.
- International Crisis Group, "Indonesia: From Vigilantism to Terrorism in Cirebon," *Asia Briefing* No. 132, 12 January 2012.
- Keck, Margaret E. dan Kathryn Sikkink. 1999. "Transnational advocacy networks in international and regional politics," UNESCO.
- LSI. 2006. "Support for Radical Religious Attitudes and Behaviour". www.LSI.or.id/file_download/18.
- Majelis Umum PBB, "National Report Submitted in Accordance with paragraph 5 of the annex to Human Rights Council Resolution 16/21, Indonesia," A/HRC/WG.6/13/IDN/1, 7 Maret 2012.
- Osmen, Mohamed Nawab Mohamed. 2010. "The Transnational Network of Hizbut Tahrir Indonesia," *Southeast Asia Research*, Vol. 18, No. 4, hal. 737.
- Pew Research Center. 2013. *The World's Muslims: Politics, Faith, Society*. Washington DC.

BAGIAN II: TANGGAPAN-TANGGAPAN

Masyarakat Madani dan Kekerasan di Masa Demokrasi

ZAINAL ABIDIN BAGIR

Pertanyaan yang diajukan Sidney Jones cukup mendasar dan pelik. “Bagaimanakah masyarakat demokratis mengatasi kelompok yang secara fundamental sangat anti-demokrasi?” Munculnya kelompok-kelompok garis-keras, khususnya yang berjuang atas nama agama (lebih khususnya Islam), di masa demokratisasi Indonesia dapat memunculkan banyak pertanyaan menarik mengenai agama dan demokrasi. Yang menarik adalah ia mencoba menjawab pertanyaan umum itu tidak dengan melihat teori-teori tentang agama dan demokrasi, namun dengan melihat secara dekat para aktor beberapa kelompok garis-keras dan strategi advokasi mereka. Satu wawasan penting yang muncul dari upaya ini adalah adanya perbedaan cukup penting di antara kelompok-kelompok yang biasanya di media massa, juga penelitian yang tak cukup cermat, kerap dianggap dan diperlakukan sama.

Selain itu, dalam kuliah ini, juga dalam penelitian-penelitian International Crisis Group (ICG) dan Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC), di mana Jones terlibat, tampak pula jalur bagaimana kriminalitas ringan seperti memecahkan jen-

dela bisa, sedikit demi sedikit, sampai pada terorisme. Dalam banyak hal saya sepakat dengan analisis Jones, dan ingin menekankan pentingnya *zero tolerance* terhadap kekerasan sebagai titik awal menjawab pertanyaan itu. Dalam komentar ini saya ingin menekankan kembali beberapa kesimpulan penting itu, dan bergerak sedikit lebih jauh mempertimbangkan bagaimana memosisikan kelompok-kelompok itu dalam demokrasi. Mungkin sengaja atau tidak, dalam kuliah mengenai Nurcholish Madjid ini, Jones memulai dengan membahas *masyarakat madani*, terjemahan khas Madjid atas *civil society*.

“Masyarakat tak-madani” dalam Demokrasi

Problem pertama yang diajukan Jones adalah makna *masyarakat madani*, sebagai terjemahan bahasa Indonesia untuk *civil society*. Apakah kelompok-kelompok garis-keras yang dibahasnya bisa dianggap sebagai bagian dari masyarakat madani? Mengutip beberapa literatur, baginya jawabnya adalah ya. Perdebatan mengenai isu ini sudah cukup lama. Agar tak berhenti hanya sebagai perdebatan semantik, yang penting dilihat adalah untuk tujuan apa konsep ini diajukan.

Di Indonesia istilah *masyarakat madani* menjadi populer di tahun 1990-an, di antaranya karena Cak Nur (sapaan akrab Nurcholish Madjid) kerap mengangkatnya; di kalangan sarjana Barat sendiri, meskipun *civil society* bukan istilah baru, tapi ia sempat hilang dan baru di tahun 1990-an juga muncul kembali. Meskipun demikian, konsep *masyarakat madani* mengandung ide yang cukup spesifik dan karenanya tak bisa segera dianggap sebagai terjemahan *civil society* yang berkembang dalam literatur tentang demokrasi. Thomas Carothers, yang dikutip Sidney, memahami *civil society* dalam artian luas, yaitu organisasi atau asosiasi di luar negara dan pasar; sebagai alat analisis dalam sosiologi dan ilmu politik, ia cenderung diajukan sebagai

sesuatu yang relatif netral, tak niscaya baik.¹ Sementara Cak Nur memahaminya secara lebih spesifik sebagai ide normatif yang membayangkan suatu masyarakat modern yang berpartisipasi secara luas dalam penciptaan suatu peradaban. Di antara cirinya adalah toleran, pluralis, dan egalitarian. Dalam artian ini, masyarakat madani pastilah baik. Namun justru hal inilah yang dikritik oleh Carothers. Baginya, jika yang dipahami dengan *civil society* terbatas pada kelompok-kelompok yang memiliki aspirasi mulia seperti itu, istilah ini menjadi suatu konsep teologis, bukan sosiologis.

Carothers, seperti banyak sosiolog lain, menghendaki suatu konsep yang mampu menjelaskan kekuatan di luar negara dalam pembentukan masyarakat. Dalam artian ini, *civil society* tidak otomatis mewakili kebaikan, tidak menjamin demokrasi, maupun sebaliknya. Sementara Cak Nur menggunakannya untuk menyatakan aspirasi tentang suatu masyarakat beradab yang diharapkannya akan tumbuh di Indonesia. Konsep Cak Nur, dengan demikian, memang bukan (semata-mata) konsep sosiologis. Tapi suatu filsafat sosial yang memiliki kandungan normatif cukup kuat. Jika demikian, apakah *civil society* ala kaum sosiolog berbeda sama sekali dengan ide masyarakat madani Cak Nur? Jembatan di antara keduanya sedikit banyak bisa dipahami dari penjelasan Peter Berger.

Bagi Berger, ide *civil society* terdiri dari dua bagian, yaitu struktural dan kultural.² Secara *struktural*, ia adalah apa yang dipahami Carothers: Organisasi atau kelompok yang posisinya ada di antara institusi makro seperti negara atau pasar dan wilayah privat individu, termasuk keluarga. Secara struktural,

¹ Thomas Carothers, "Civil Society: Think Again," *Foreign Policy*, Winter 1999-2000, 19-20.

² Peter Berger, "Religion and Global Civil Society", dalam Mark Juergensmeyer, ed., *Religion in Global Civil Society*, (Oxford: Oxford University Press, 2005) 12-22.

civil society mendiami wilayah antara itu. Secara *kultural*, istilah itu lebih dekat kepada apa yang dipahami Cak Nur: ia merujuk pada institusi-institusi antara yang benar-benar *civil*, atau beradab, atau madani, dan berfungsi meredam konflik serta membangun perdamaian sosial. Masyarakat madani bisa dianggap sebagai terjemahan *civil society* hanya jika aspek kedua ini dipertimbangkan juga (demikianlah saya menggunakan istilah itu di tulisan ini).

Sebagian, tapi tidak seluruhnya, dari perdebatan ini adalah perdebatan semantik. Karena itu, sebelum lebih jauh menelusuri makna istilah-istilah itu, dan ketimbang memaksakan suatu definisi, yang lebih penting ditanyakan adalah ketika Jones berargumen bahwa kelompok-kelompok garis-keras mesti dianggap sebagai bagian masyarakat madani, apa sebenarnya yang ingin disampaikan? Saya kira jelas bahwa ia tak ingin mengatakan bahwa kelompok-kelompok itu, yang sebagiannya menggunakan kekerasan dan cara-cara tidak *civil*/beradab, sebagai kelompok yang memenuhi kriteria Cak Nur mengenai masyarakat madani. Justru, yang bisa ditegaskan adalah bahwa mereka adalah “masyarakat tak-madani” (atau *uncivil society*). Jika pembacaan saya tidak keliru, Sidney ingin menyatakan bahwa keberadaan kelompok-kelompok garis-keras itu, sebagai suatu kekuatan di luar negara dan pasar, harus diakui sebagai suatu fenomena sosiologis yang nyata; bahwa mereka eksis bersama kelompok-kelompok lain yang lebih *civil*; dan, lebih jauh, bahwa kelompok-kelompok itu adalah bagian sah dari proses demokratisasi Indonesia.

Melampaui perdebatan semantik, penting dicatat satu hal yang diajukan Carothers. Kalaupun kita berpikir bahwa *civil society* secara *inheren* memperjuangkan kebaikan (*maslahat*) umum, mesti diingat bahwa “kebaikan umum” juga bisa diperdebatkan (Carothers 1999, 21). Jika diamati, kelompok-kelompok garis-keras itu tidak kurang (atau bahkan mungkin

lebih?) yakin akan aspirasi mereka untuk terbentuknya suatu masyarakat yang baik, dibandingkan dengan LSM-LSM atau ormas keagamaan yang memperjuangkan pluralisme dan kebebasan beragama. Perdebatan itu terjadi dalam suatu arena di mana kedua jenis masyarakat itu hidup bersama. Di samping itu, keduanya juga bersaing untuk memengaruhi negara. Untuk itu, analisis tentang suatu masyarakat sipil harus memasukkan keduanya. Isu ini cukup sentral dan akan dibahas lebih lanjut di bagian akhir komentar ini.

Dari diskusi di atas, secara ringkas kita dapat menyimpulkan bahwa kelompok-kelompok garis-keras yang dibahas Jones memang secara formal dapat dianggap sebagai bagian dari *civil society*, yang artinya adalah bahwa kelompok-kelompok yang lain mau tak mau harus berbagi ruang publik dengan mereka. Benar bahwa dalam beberapa hal kedua jenis kelompok itu bersaing, bahkan tak jarang berbenturan. Namun keduanya, dalam konteks Indonesia, adalah konsekuensi dari proses demokratisasi. Lebih jauh, keduanya, dengan beberapa kualifikasi yang akan dibahas nanti, diperlukan untuk proses demokratisasi. Karena itu, “sisi gelap reformasi”, yang menjadi judul kuliah Jones, bukanlah kehadiran kelompok-kelompok itu *per se*. Kehadiran mereka, termasuk kelompok garis-keras yang dibahasnya, lebih tepat disebut sebagai konsekuensi (meskipun kelompok yang bertentangan dengan mereka akan menyebutnya sebagai “unintended consequences”) dari proses demokratisasi. Sisi yang gelap bukanlah kehadiran kelompok-kelompok itu, tapi kekerasan yang mereka lakukan—tepatnya, kekerasan yang dibiarkan negara. Sejauh menyangkut kekerasan, negara menanggung kesalahan yang tak lebih kecil dari ormas-ormas itu.

Ruang untuk Kelompok Garis-keras: Apa yang Kita Tolak?

Saya tidak ingin terlalu cepat menyebut *keberadaan* kelompok-

kelompok tersebut dengan istilah negatif (“gelap”) tapi lebih netral dan faktual (bahwa ini adalah konsekuensi), karena keragaman pandangan yang ada perlu dipertahankan dan tak buru-buru dikurangi demi “ketertiban”. Mengurangi keragaman demi ketertiban adalah strategi kerukunan beragama masa Orba yang masih diteruskan hingga kini. Ini adalah godaan yang penting dihindari.

Dalam sebuah tulisannya, Robert Hefner membahas dengan menarik pentingnya keragaman dan keberadaan kelompok-kelompok tak-madani itu.³ Ia memulai dengan premis lama bahwa demokratisasi menuntut pluralisasi, yaitu terbangunnya beragam pusat kekuasaan dan beragam diskursus publik dalam masyarakat. Dalam perkembangan yang agak belakangan, inilah yang ingin disampaikan Jürgen Habermas dengan idenya mengenai ruang publik. Selain keberadaan beragam aktor, demi menghindari adanya monopoli kekuasaan, ada kebutuhan kultural lain yang harus dipenuhi demokratisasi, yaitu suatu ruang publik dan budaya partisipatoris sebagai wahana partisipasi warga negara dalam isu-isu yang menjadi kepentingan bersama. Meskipun demikian, Hefner mengingatkan bahwa, khususnya dalam konteks dunia Muslim, selain pertumbuhan pluralitas dalam agama dan masyarakat, diperlukan juga komitmen untuk hidup dalam pluralitas itu dengan cara sivik dan pluralis. Suatu masyarakat disebut sebagai *civic pluralist* ketika anggota-anggotanya membuang segala upaya atau niat untuk menekan atau mengurangi pluralitas itu dan menjawab tantangan-tantangan mereka dengan cara yang lebih damai dan partisipatoris (Hefner 2003, 160).

Dalam penelitiannya di Indonesia, ia melihat bahwa

³ Robert Hefner, “Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia”, dalam Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Indiana: Indiana University Press, 2003, cet ke-2), hlm. 159 – 179.

meskipun pluralisasi terjadi, utamanya melalui media dan pendidikan warga negara, ini tak serta merta berarti akan tumbuhnya pluralisme sivik atau demokrasi (Hefner 2003, 176). Selain sifat pluralis dan sivik, ada proses lain yang harus dipenuhi, yaitu adopsi atau institusionalisasi (*scaling up*) konsensus-konsensus warga negara oleh negara. Di sini ada dua pertanyaan sekaligus yang perlu dijawab secara berturut-turut. Pertama, apakah kelompok-kelompok masyarakat sipil itu memang (dapat) memiliki karakter *civic pluralist*; kedua, peran negara dalam proses ini.

Menyangkut kelompok-kelompok garis-keras, apa sebetulnya yang kita tolak? Jones mencirikan kelompok-kelompok yang dibicarakan dengan beberapa istilah. Pertanyaan utama di atas menyebut kelompok yang “secara fundamental sangat anti-demokrasi”. Di tempat lain ia menggunakan istilah “garis-keras”. Di beberapa tempat FUI, GAPAS, FPI, dan HTI disebut sebagai masyarakat madani garis-keras. FPI masuk dalam kategori kelompok main-hakim sendiri tapi secara ideologis, menurut Jones, “tak memiliki masalah dengan demokrasi” (ini tampaknya adalah karakterisasi yang keliru; lihat catatan di bawah); HTI jelas anti-demokrasi, ideologinya adalah perjuangan khilafah, tapi sangat “hati-hati dengan batas hukum”, tidak menggunakan kekerasan, meskipun terkadang mendukung kelompok yang menggunakan kekerasan (hal. 17). Apa sesungguhnya yang menjadi keprihatinan utama kita? Sikap anti-demokrasi, garis-keras, atau kekerasan?

Dalam pembahasan mengenai gerakan sosial politik dan keagamaan, “garis-keras” biasanya mencirikan pandangan yang tak mau kompromi sehingga seringkali otoriter amat yakin dengan kebenarannya sendiri – terlepas dari apakah mereka memiliki kekuasaan untuk memaksakan kehendaknya. Garis-keras tak selalu menggunakan kekerasan, meskipun membuka peluang lebih besar untuk menggunakan kekerasan ketimbang

kelompok yang lebih moderat. Kesemua kelompok yang dibahas Jones adalah garis-keras dalam artian ini. Perbedaannya adalah terkait dalam bagaimana mengungkapkan karakteristik garis-keras itu dalam pandangan tentang demokrasi dan penggunaan kekerasan.

HTI jelas tak memercayai demokrasi, dan tak pernah mau terlibat dalam mekanisme-mekanisme demokrasi. FPI cukup sering mendukung kandidat atau partai politik tertentu dalam pemilu dan tak bermasalah dengan NKRI, namun dalam retorikanya Rizieq Syihab sering menyerang demokrasi sebagai sistem kafir dan haram. Chep Hermawan, pemimpin GARIS, cukup lama aktif di Partai Bulan Bintang, tapi juga mengatakan demokrasi bertentangan dengan Islam. Saya menduga, Chep/GARIS dan Rizieq/FPI sebetulnya tak terlalu peduli pada masalah yang terlalu konseptual seperti demokrasi; secara taktis mereka lebih oportunis dalam artian bisa saja memanfaatkan mekanisme demokrasi atau tidak untuk memperjuangkan cita-citanya, terutama terkait dengan gerakan anti-maksiat, anti-Kristenisasi/pemurtadan, dan anti-aliran sesat.⁴ Di sisi lain, HTI jauh lebih ideologis, sadar dengan pilihannya yang melawan demokrasi, tak mendukung pemilu, dan memiliki aspirasi tegaknya khilafah. Sementara FPI dan GARIS kerap menggunakan kekerasan, HTI berusaha tak melanggar hukum.

Jadi, apa sebetulnya persoalannya – sikap/pandangan

⁴ Pandangan Rizieq yang diungkapkan belum lama ini dan cukup jelas adalah dalam sikapnya terhadap pemilu 2014. Ia menghindari perdebatan tentang demokrasi, tapi “rebut kekuasaan dulu”, meskipun melalui sistem demokratis. Lihat <http://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2014/02/24/17106/rebut-dulu-kekuasaan-baru-ribut.html>. Lihat juga <http://fpi.or.id/125-Wawancara-Bersama-Habib-Rizieq-Terkait-Pilpres-9-Juli-2014.html> Secara implisit di sini, dan secara eksplisit dalam pernyataan-pernyataan atau tulisan-tulisannya di tempat lain, ia menganggap sistem demokrasi haram, sementara ia menerima Indonesia sebagai suatu negara dengan asas musyawarah.

garis-keras, anti-demokrasi, atau penggunaan kekerasan? Sampai di sini, kita perlu membandingkan kelompok-kelompok itu dengan beberapa organisasi keagamaan lain. Perlu dicatat bahwa penolakan terhadap maksiat atau apa yang dianggap penyakit sosial (miras, prostitusi, dan sebagainya), juga penolakan penyimpangan atau heterodoksi, bukanlah monopoli ormas-ormas di atas. Organisasi-organisasi yang dalam banyak hal moderat pun, seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, juga partai politik seperti Partai Keadilan Sejahtera bisa bersepakat dalam beberapa agenda tersebut. Dalam persidangan uji materi terhadap UU Penodaan Agama, misalnya, kelompok-kelompok Muslim garis-keras dan yang moderat tersebut berbagi pandangan yang sama; dalam beberapa isu terkait HAM, khususnya ketika menyentuh isu-isu moralitas yang sensitif, organisasi-organisasi yang moderat itu pun terkadang tampak sebagai garis-keras.⁵ Tentu kita harus menyadari juga bahwa NU dan Muhammadiyah diwakili oleh faksi-faksi dengan orientasi keagamaan yang spektrumnya merentang dari konservatif hingga liberal,⁶ namun tetap saja tidak bisa

⁵ K.H. Hasyim Muzadi, misalnya, mantan Ketua Umum PBNU, di masa ketika MK menguji UU Pencegahan Penodaan Agama, menyebut adanya gerakan ateisme yang menunggangi HAM dan demokrasi. ("Gerilya Atheisme Tunggangi HAM dan Demokrasi", *Republika* 16 Februari 2010, <http://www.republika.co.id/berita/shortlink/104111>). Sementara mantan Menteri Agama Suryadharma Ali menyerukan umat Islam agar mewaspadaai gerakan radikalisme atas nama kebebasan demokrasi dan HAM, yang dirujukkannya pada permohonan uji materi UU Pencegahan Penodaan Agama. (Lihat "Menag: Waspadaai Gerakan Radikalisme", 20 Mei 2010, <http://www.antaraneews.com/berita/187590/menag-waspadaai-gerakan-radikalisme>). Perdebatan ini, termasuk yang menyangkut kontroversi dibubarkannya beberapa acara terkait homoseksual dan waria pada 2010, ditulis dalam *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010* (CRCS 2011, 25-26).

⁶ Untuk kasus Muhammadiyah, lihat Ahmad Najib Burhani, "Liberal and Conservative Discourses in Muhammadiyah", dalam Martin van Bruinessen (ed), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining*

ditolak bahwa agenda-agenda di atas dapat menjadi agenda kedua organisasi moderat itu juga.

Meskipun NU, Muhammadiyah, FPI, dan GARIS bisa berbagi aspirasi dalam hal-hal tertentu, perbedaannya pun amat jelas: Dua organisasi yang pertama tak terlibat dalam pemaksaan dan tak menggunakan kekerasan atau main hakim sendiri. Dengan ini, yang ingin saya tegaskan adalah perlunya membuat perbedaan penting antara agenda-agenda yang bisa dipandang sebagai konservatif, bahkan garis-keras, dengan cara perjuangannya yang menggunakan kekerasan atau tidak. Mengacaukan keduanya akan membuat garis pembeda ini menjadi kabur dan dengan demikian klaim bahwa FPI dan GARIS mewakili aspirasi umat Islam menjadi makin kredibel dan menjadi justifikasi tambahan bagi mereka. Saya ingin menegaskan: *Terlepas dari ide apapun yang diperjuangkan*, yang paling mengkhawatirkan dalam aktifitas FPI dan GARIS adalah adanya unsur kekerasan atau pemaksaan.⁷

Kembali ke pertanyaan awal Jones tentang sejauh mana kelompok anti-demokrasi dapat ditoleransi dalam suatu de-

the “Conservative Turn” (Singapore: ISEAS, 2013), 105-144. (Diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Penerbit Mizan, 2014).

⁷ Tentu harus diakui pula bahwa perbedaan Muhammadiyah dan NU dengan FPI dan GARIS bukan hanya dalam hal penggunaan kekerasan. Dalam perspektif yang lebih luas, mereka tak bisa dibandingkan. Muhammadiyah dan NU, misalnya, telah memiliki jaringan pendidikan Islam maupun layanan-layanan sosial lain yang terluas di dunia. Dari segi ide, FPI dan GARIS cukup sempit, terfokus pada agenda-agenda jangka pendek seperti anti-maksiat dan anti-penyedatan, atau syariah secara sempit, sementara Muhammadiyah dan NU telah mengembangkan tradisi pemikiran yang jauh lebih dalam dan panjang. Karena itu, justru menjadi ironis jika Muhammadiyah dan NU kalah dari kelompok-kelompok garis-keras baru itu dalam perannya untuk membentuk agenda diskursus dan praktik Islam Indonesia. Inilah yang sebagiannya dibahas dalam Martin van Bruinessen (ed), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”* (Singapore: ISEAS, 2013). (Diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Penerbit Mizan, 2014).

mokrasi, batas bawah pertama yang bisa segera ditarik adalah, seperti sudah disampaikan Jones, *zero tolerance* terhadap kekerasan. Ini adalah batas yang mutlak dalam negara demokratis. Dan di sinilah kita menuntut peran negara sebagai pihak satu-satunya yang boleh melakukan kekerasan.

Apa yang Bisa Dilakukan Negara: Kekerasan dan Akibatnya

Dalam proses *scaling up* yang dibicarakan Hefner di atas, selain bertumbuhnya organisasi-organisasi keagamaan yang memiliki karakter pluralis dan sivik, yang juga diperlukan adalah peran negara. Keberadaan masyarakat madani tak otomatis menjamin tercapainya demokrasi tanpa dukungan negara. Secara umum ada dua peran utama negara di sini: Mencegah dan menangani kekerasan; dan secara lebih umum, menjaga agar ruang publik terbuka untuk semua kelompok dan tak didominasi.

Jika di atas disimpulkan bahwa keberatan terhadap kelompok-kelompok garis-keras itu terutama adalah karena penggunaan kekerasan, maka solusinya sama sekali tidak sulit. Untuk hal ini, sebetulnya tak ada yang perlu ditambahkan lagi karena ini adalah batas mutlak. Secara umum mungkin bisa dikatakan bahwa suatu negara demokratis akan lebih baik (tentu dari sudut pandang lawan-lawan mereka) tanpa kelompok-kelompok garis-keras. Namun walaupun ada beragam variasi kelompok garis-keras, anti-demokrasi, fundamentalis, atau intoleran, tapi kita cukup yakin bahwa mereka tak akan memaksakan pendapatnya dengan menggunakan kekerasan, maka kita akan merasa bahwa situasinya tidak terlalu mengkhawatirkan seperti saat ini.

Bahkan walaupun masih ada kebijakan diskriminatif terhadap kelompok-kelompok keagamaan yang kecil, seperti Ahmadiyah, misalnya, tapi jika mereka tak mengalami kekerasan, tingkat kecemasan kita tak akan seperti hari-hari ini.

Ahmadiyah telah puluhan tahun, hampir sejak ia muncul di Indonesia, menjadi sasaran kritik dan fatwa dari organisasi-organisasi Islam yang tak bisa mentoleransi mereka – termasuk organisasi-organisasi yang moderat seperti Muhammadiyah dan NU. Namun yang membedakan situasi mereka belakangan ini adalah tren kekerasan yang meningkat sejak sekitar tahun 2000, hingga ada beberapa kejadian yang merenggut korban jiwa, properti, dan di beberapa tempat komunitas mereka terusir. Kasus Ahmadiyah beberapa tahun terakhir ini selalu muncul dalam laporan-laporan tentang kebebasan beragama domestik maupun internasional, bahkan hingga dibicarakan di forum-forum internasional seperti Dewan HAM PBB, dan memunculkan citra buruk terhadap Indonesia. Ini adalah perkembangan baru yang terkait dengan aspek kekerasan dalam intoleransi itu, bukan intoleransinya sendiri. Dan selanjutnya, karena kekerasan terhadap satu kelompok relatif tak diatasi dengan baik, target kekerasan pun meluas kepada kelompok-kelompok lain.

Jika berbicara kekerasan, tak perlu ada perdebatan pelik semacam yang muncul di Mahkamah Konstitusi ketika melakukan reviu atas UU Pencegahan Penodaan Agama. MK tidak mencabut UU yang menjadi dasar diskriminasi terhadap kelompok-kelompok seperti Ahmadiyah karena negara dianggap perlu melindungi agama dari “penodaan” – tepatnya melindungi ortodoksi; bahwa kebebasan di Indonesia tidak serupa dengan di negara Barat dan beberapa argumen serupa. Namun dalam kasus *kekerasan* terhadap Ahmadiyah, isunya seharusnya jauh lebih sederhana. Dan sekali lagi, tanpa ada kekerasan, isu-isu pelik seperti itu akan lebih produktif dibicarakan.

Jones mengingatkan bahwa ide mengenai diperlukannya UU tentang anjuran untuk kebencian atau kejahatan kebencian mungkin tidak akan efektif. Jika untuk menghadapi kekerasan yang nyata saja polisi tidak bertindak tegas, UU

terkait kebencian akan lebih tidak efektif. Anjuran untuk kebencian atau kejahatan kebencian lebih sulit didefinisikan dan ambigu. Bahkan, dalam implementasinya, amat mungkin ia justru mengenai orang atau kelompok-kelompok lain yang tidak menjadi sasaran. Perlu diingat bahwa Pasal 156a KUHP tentang penodaan agama yang saat ini digunakan untuk kelompok-kelompok minoritas yang dianggap sesat, termasuk Ahmadiyah dan Syiah, adalah bagian dari pasal-pasal mengenai kejahatan kebencian (Pasal 156 dan Pasal 157 KUHP).

Zero tolerance terhadap kekerasan dan ancaman merupakan langkah pertama, dan sebetulnya paling sederhana, dalam artian tak ada kontroversi soal ini, tak perlu membuat UU baru atau terlebih dahulu menyelesaikan perdebatan ideologis tentang agama dan negara yang sudah berusia panjang di Indonesia. Karena itu juga, seharusnya kita tak perlu berpanjang-panjang berbicara mengenai hal ini. Tapi kegagalan pada langkah awal ini membuat hal-hal lain menjadi tampak jauh lebih rumit, dan dapat merancukan penilaian kita mengenai kelompok, atau lebih tepatnya tindakan, apa yang kita tolak.

Cara lain yang pernah didiskusikan adalah kemungkinan membubarkan organisasi-organisasi yang melakukan kekerasan. Inilah di antara diskusi di sekitar UU Organisasi Kemasyarakatan (No. 17/2013), ketika RUU itu sedang diperdebatkan. Beberapa orang (pengamat dan perwakilan pemerintah) menghendaki UU yang dapat dipakai untuk membubarkan ormas yang dianggap anarkis. Ini berarti memberikan kekuasaan cukup besar kepada pemerintah untuk mengontrol ormas. Wewenang untuk membubarkan organisasi adalah langkah beresiko, yang batas-batasnya tak selalu jelas dan pada suatu waktu dapat dimanfaatkan oleh pemerintah untuk membatasi hak-hak sipil dan politik warga negara. Selain itu, wacana pembubaran ormas menjadi alat untuk mengalihkan masyarakat dari persoalan sebenarnya, yaitu kegagalan

pemerintah menjaga ruang publik dari dominasi kelompok tertentu dan dari kekerasan dan intimidasi. Pembubaran *bukan* merupakan solusi yang baik dan prinsipil, bahkan terhadap “ormas anarkis” sekali pun.

Tuntutan yang pernah muncul untuk membubarkan FPI, misalnya, adalah langkah gampangan yang bukannya memecahkan masalah, tapi justru mengalihkan persoalan. Kesalahan bagi tumbuh suburnya FPI, dan gerakan-gerakan semacamnya yang kerap menggunakan kekerasan, tidak semuanya ada di pundak FPI, tapi harus ditanggung juga untuk sebagian besarnya oleh pemerintah yang memberi lahan subur bagi tumbuh kembang mereka. Yang mesti dilakukan pemerintah adalah menghukum setiap perbuatan mereka yang melanggar hukum, bukan membubarkannya. Persoalannya, penegakan hukum itu tidak berjalan, sehingga sebetulnya persoalan yang semata-mata dan sepenuhnya bisa dianggap kriminalitas seakan-akan menjadi persoalan ideologis pelik yang tak bisa diselesaikan oleh polisi. Dalam *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama 2010*⁸, analisis semacam ini pernah diajukan, dan dalam kasus FPI, ada saran, misalnya, untuk membedakan divisi *amar ma'ruf* dalam FPI, kegiatan-kegiatan sosialnya untuk membantu kelompok-kelompok yang tak beruntung, dari divisi *nahyi munkar*-nya. Jika pembedaan ini memang dapat ditarik dengan setegas itu, maka jelas pula bahwa di satu sisi FPI bisa berfungsi sebagai masyarakat madani, dan yang perlu dihentikan adalah tindakan kekerasannya.

Ada satu sisi lain dari kekerasan yang tak kalah pentingnya. Selain kekerasan fisik terhadap kelompok-kelompok agama yang rentan itu, ada pula intimidasi yang sering dibiarkan. Sasaran intimidasi bisa organisasi masyarakat lain, bisa pula

⁸ Lihat *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010*, Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya / Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) UGM, 2011, hal. 29-31.

negara. Pembiaran intimidasi menunjukkan ketidaknetralan negara yang secara langsung atau tak langsung memberi ruang lebih besar pada kelompok-kelompok garis-keras yang bersuara lebih keras. Pada tahun 1970an dan 1980an negara merepresi kelompok-kelompok garis-keras dan dengan demikian relatif memberikan kesempatan lebih besar pada kelompok-kelompok moderat. Di masa Reformasi, negara yang lemah, dengan tak bertindak apa-apa ketika ada ancaman untuk kekerasan, sepertinya memberikan kesempatan lebih besar justru untuk kelompok-kelompok garis-keras itu. Dalam kedua kasus ini, tak ada jaminan akses yang sama ke ruang publik untuk setiap kelompok.

Munculnya kelompok-kelompok garis-keras yang melakukan kekerasan sebagian besar adalah terutama merupakan cermin kegagalan negara dalam menegakkan hukum yang paling dasar, yaitu menjamin keamanan semua warga negara dan menjaga akses pada ruang publik yang sama untuk mereka, dan bukan semata-mata — atau bahkan terutama — cermin meningkatnya intoleransi di masyarakat. Kelompok intoleran selalu ada di sepanjang sejarah Indonesia, bahkan juga di banyak negara; yang menentukan efektifitas mereka adalah seberapa besar ruang yang diberikan untuk mereka. Yang diperlukan bukanlah membalikkan arah pemihakan itu — misalnya dengan tuntutan memberangus organisasi dengan ideologi yang dianggap tak sejalan dengan ideologi negara atau melakukan kekerasan — tapi menjaga agar kekerasan tak terjadi dan memastikan bahwa negara menjadi mediator yang berdiri di tengah dan tak berpihak.

Kegagalan pemerintah dalam menegakkan hukum inilah yang membuat kita berpikir bahwa isunya amat pelik dan ideologis, sementara intinya adalah kecemasan pada kekerasan yang tak terkontrol. Kalau saja tak ada kecemasan akan terjadinya kekerasan terhadap kelompok-kelompok yang

berbeda, maka kita akan bisa melihat dengan jauh lebih jernih, bagaimana ide-ide yang berbeda tentang kebaikan atau tentang masyarakat yang dicita-citakan dapat diperdebatkan dengan lebih berkualitas.

Seperti disebutkan di atas, Carothers melihat bahwa *civil society* tak bisa dibatasi hanya pada yang “baik”, karena konsepsi mengenai kebaikan adalah sesuatu yang bisa diperdebatkan. Sesungguhnya, persis justru karena ide mengenai kebaikan dapat berbeda, maka jika tidak mau bersikap dogmatik dan otoriter, kita harus membuka peluang bahwa ide kita juga mungkin keliru. Di sinilah pluralitas wacana publik diperlukan, yaitu untuk memperkuat prospek demokratisasi.

Kesimpulan

Dalam buku pentingnya (*Civil Islam*, 2000), yang terbit 15 tahun yang lalu, di masa awal reformasi, Hefner bukan hanya menegaskan kelebihan Indonesia yang memiliki *civil Islam*, namun juga menyimpulkan bahwa nasib demokratisasi ditentukan pula oleh negara. Di masa Orba, *civil society* berkembang, namun prospeknya dihambat oleh *uncivil state*. Setelah sekitar lima tahun perkembangan pasca-demokrasi, ia masih konsisten dengan kesimpulannya, namun kali ini melihat bahwa kesulitan Muslim moderat menjadi berlipat ganda karena adanya aliansi antara elite politik nasional dan lokal dengan kelompok-kelompok yang menggunakan kekerasan untuk mendapatkan perolehan-perolehan politik jangka pendek (Hefner 2003, 176).

Kini, setelah lebih dari 15 tahun proses demokratisasi, hal itu tampak makin nyata. Khususnya selama pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono (yang meliputi 10 dari 15 tahun masa demokratisasi), yang kerap kita lihat adalah negara yang nyaris tak bertindak apa-apa (kecuali dalam hal yang sangat ekstrem seperti, baru-baru ini, kemunculan ISIS). Sepuluh tahun terakhir ini, yang memberikan kesempatan luar biasa

solidifikasi gerakan masyarakat tak-madani, telah membalikkan arah progresif menguatnya jaminan kebebasan beragama di tahun-tahun pertama Reformasi.

Dalam perkembangan terakhir tahun 2014, pemilihan umum parlemen dan presiden menunjukkan hasil yang ambigu. Koalisi yang dipimpin Prabowo, dan didukung organisasi masyarakat tak-madani seperti FPI dan FUUI, yang terang-terangan berharap agenda intoleran mereka akan didukung Prabowo, kalah dalam pemilihan presiden. Ini adalah perkembangan yang amat penting. Namun, hingga setidaknya di hari-hari pertama masa tugas parlemen yang baru, koalisi itu jauh lebih dominan dalam parlemen. Dalam gerakan politik Indonesia yang amat cair dan masih mudah berubah, sulit meramalkan apa arti perkembangan terakhir ini bagi demokratisasi Indonesia lima tahun ke depan, khususnya dari sisi perkembangan organisasi Muslim yang madani dan tak-madani.

Masyarakat madani bergerak dalam arena dengan kekuatan-kekuatan yang tak selalu menguntungkan mereka, dan kita lihat gerakan mereka sering kalah, khususnya dalam membangun aliansi dengan negara. Jika ada sesuatu yang bisa dipelajari dari hubungan masyarakat tak-madani dengan negara (yang lemah), maka itu menyangkut pentingnya aliansi. Untuk keperluan *scaling-up*, organisasi masyarakat madani penting untuk bekerjasama baik dengan pemerintah maupun parlemen, dan memperkuat negara.***

Daftar Pustaka

- Berger, Peter. 2005. "Religion and Global Civil Society", dalam Mark Juergensmeyer, ed., *Religion in Global Civil Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Burhani, Ahmad Najib. 2013. "Liberal and Conservative Discourses in Muhammadiyah", dalam Martin van Bruinessen (ed), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: ISEAS. (Diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Penerbit Mizan, 2014).
- Bruinessen, Martin van (ed). 2013. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: ISEAS. (Diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Penerbit Mizan, 2014).
- Carothers, Thomas. 1999-2000. "Civil Society: Think Again," *Foreign Policy*.
- Hefner, Robert. 2003. "Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia", dalam Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson (ed)., *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, cet ke-2. Indiana: Indiana University Press.
- Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS) Universitas Gadjah Mada. 2011. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010*. Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya / Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) UGM.

Yang Madani Namun Intoleran?: Trayektori dan Variasi Gerakan Islam Radikal di Indonesia

M. NAJIB AZCA

Nurcholish Madjid Memorial Lecture ketujuh yang diselenggarakan PUSAD Paramadina menampilkan peneliti dan pengkaji gerakan radikal Islam di Indonesia Sidney Jones yang menyajikan makalah bertajuk menarik: “Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran.” Dalam kuliahnya, Jones mengupas kelompok-kelompok ‘Islam garis-keras’ yang dinilai anti-demokrasi dan intoleran yang, ganjilnya, justru merupakan ‘anak kandung’ (atau ‘anak haram’?) dari proses demokratisasi dan reformasi politik yang terjadi di Indonesia sejak 1998.

Makalah Jones terasa sangat relevan dengan realitas Indonesia kontemporer setidaknya karena dua hal. *Pertama*, di tahun 2014 ada dua kabar tidak menggembirakan bagi ‘kesehatan’ demokrasi dan keberagamaan di tanah air. Kabar pertama datang dari *Freedom House* yang mewartakan penurunan indeks kebebasan Indonesia di tahun 2013 dari predikat ‘bebas’ (*free*) menjadi ‘sebagian bebas’ (*partly free*) (Freedom House, 2014). Kabar kedua datang dari Laporan Kebebasan

Beragama SETARA Institute pada tahun 2013 yang memberi judul ‘Stagnasi Kebebasan Beragama’ pada laporannya untuk menggambarkan kondisi Indonesia saat ini (SETARA Institute, 2014). *Kedua*, publik Indonesia sedang dilanda kerisauan kolektif terhadap aktivitas kelompok Islam radikal dalam beberapa waktu terakhir, khususnya oleh munculnya kelompok-kelompok pendukung *Islamic State in Iraq and Syria* (ISIS) di beberapa daerah di Indonesia. Eskalasi konflik di Timur Tengah yang kian meningkat juga dicemaskan akan membawa energi baru bagi pasang naiknya gerakan-gerakan Islam radikal di Indonesia.

Argumen utama Jones menekankan pada ‘ancaman’ serius terhadap demokrasi dan toleransi di Indonesia dari kelompok yang dia sebut ‘kelompok masyarakat madani intoleran’. Jones berangkat dari pertanyaan kunci ‘*bagaimana masyarakat demokratis mengatasi kelompok-kelompok masyarakat yang sangat anti-demokrasi*’? Dalam membangun argumentasinya, Jones mengambil tiga sampel yang dianggap mewakili varian-varian dalam gerakan Islam garis-keras. Ketiganya adalah Front Pembela Islam (FPI), Gerakan Reformis Islam (GARIS) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Jones mengulas sepak-terjang tiga gerakan Islam di atas mulai dari aksi *sweeping*, kekerasan, advokasi publik, demonstrasi hingga syiar kebencian. Aktivisme gerakan-gerakan ini menurut Jones sering bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi dan meningkatkan intoleransi dalam masyarakat Indonesia pasca-reformasi. Jones berusaha meyakinkan publik bahwa alih-alih menjadi ‘surga pluralisme’, Indonesia justru sedang menghadapi gelombang masyarakat madani intoleran yang menghambat laju demokrasi yang sedang berkembang. Di akhir tulisannya, Jones menawarkan kombinasi antara penegakkan hukum *zero tolerance* terhadap tindak kekerasan yang bermotif kebencian disertai dengan kepemimpinan politik yang kuat serta berkomitmen penuh

terhadap agenda pluralisme dan kebebasan beragama sebagai solusi menangani ancaman kelompok intoleran.

Tulisan Jones didorong oleh keprihatinannya akan transformasi aktivisme kelompok-kelompok Islam radikal ke dalam bentuk-bentuk ekstrem seperti terorisme. Secara spesifik Jones menyebut contoh yang terjadi pada dua kelompok Islam 'garis-keras' yakni Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) dan Gerakan Anti-Pemurtadan dan Aliran Sesat (GAPAS) di Cirebon, dimana para pemuda yang sebelumnya tergabung dalam gerakan Islam radikal terlibat dalam aksi-aksi kekerasan dan terorisme. Apa yang disebut Jones 'kelompok masyarakat madani intoleran' jelas dialamatkan kepada gerakan-gerakan Islam radikal, baik yang menggunakan kekerasan maupun yang nir-kekerasan sebagai modus operandinya. Jones berargumen kelompok-kelompok ini termasuk ke dalam 'masyarakat madani' karena mereka melihat diri mereka sebagai jembatan antara negara dan warga negara.

Tema-tema kebangkitan gerakan-gerakan Islam radikal sesungguhnya telah lama menjadi perdebatan publik di kalangan akademisi dan pengamat Indonesia. Beberapa sarjana telah melakukan studi-studi mendalam tentang bangkitnya gerakan radikalisme Islam pasca-Orde Baru seperti Bruinessen (2002), Fealy (2004, 2005), Noorhaidi (2006, 2007), dan Hilmy (2010). Mencuatnya tema-tema studi gerakan radikalisme Islam juga tidak dapat dilepaskan dari konteks 'Global War on Terror' yang dikumandangkan Amerika Serikat pasca-tragedi 11 September 2001. Sementara itu di Indonesia maraknya aksi-aksi terorisme mengatasmakan Islam pasca-reformasi membuat isu radikalisme Islam kian mencuat ke publik. Selain menggekan kembali suara tentang 'ancaman' gerakan-gerakan Islam radikal yang dinilainya meningkatkan arus intoleransi dalam masyarakat, sumbangan tulisan Sydney sekurangnya mengenai dua hal: *pertama*, menempatkan maraknya gerakan

radikal Islam itu sebagai bagian dari (bukan di luar dari) ‘masyarakat madani’ alias *civil society*; kedua, membangun argumen mengenai proses transformasi aktivisme Islam dari bercorak “kampanye anti-kemaksiatan” menuju “aksi-aksi kekerasan.” Dengan kata lain, dari “radikal-wacana” menuju “radikal-aksi” atau bahkan dari “radikal-vigilantis” menuju “radikal-teroris.”

Argumen pertama Jones tersebut berbeda, dan berseberangan dengan, misalnya, argumen yang disampaikan Robert Hefner, guru besar antropologi dari Universitas Boston dalam bukunya *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton University Press, 2000) yang menyebut kelompok radikal sejenis sebagai ‘uncivil society.’ Jones mengikuti argumen yang dibangun David Carothers dalam artikelnya, “Civil Society: Think Again,” (*Foreign Policy*, Winter 1999-2000) bahwa makin aktif masyarakat madani di satu negara tidak selalu berarti makin kuat demokrasinya. Seperti terjadi di Jerman pada tahun 1920-30an di mana jejaring masyarakat madani di sana disusupi dan dimanfaatkan Partai Nazi sehingga berujung pada kehancuran sistem demokrasi. Argumen kedua bertolak dari pengamatannya sendiri terhadap fenomena radikalisme Islam di Indonesia. Misalnya, ia mengamati apa yang terjadi di Cirebon, dimana sebagian orang yang membantu merencanakan pemboman Masjid adz-Dzikir berasal dari dua kelompok masyarakat madani garis-keras, yaitu: Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) dan Gerakan Anti-Pemurtadan dan Aliran Sesat (GAPAS) yang dipimpin seorang ulama lokal yang juga pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) setempat. Kedua kelompok tersebut bertanggungjawab atas serangkaian aksi kekerasan ‘main hakim sendiri’ terhadap kelompok minoritas dan tempat-tempat maksiat. Dengan kata lain, terjadi transformasi dari kekerasan vigilantis menuju kekerasan-teroris.

Terpantik oleh pidato Jones, saya ingin melakukan refleksi terhadap fenomena gerakan Islam radikal di Indonesia. Seba-

gian ide-ide dalam tulisan ini bersumber dari disertasi penulis di Universitas Amsterdam berjudul '*After Jihad: A Biographical Approach to Passionate Politics in Indonesia*' (2011). Studi doktoral tersebut menuturkan narasi-narasi biografis dari para (mantan)-jihadis yang terlibat dalam konflik komunal di Poso dan Ambon. Dua tesis utama yang diajukan dalam tulisan ini adalah, *pertama*, tingginya variasi dalam gerakan Islam radikal di Indonesia. *Kedua*, penting untuk melihat trayektori aktivisme para aktor gerakan Islam radikal di Indonesia. Pemahaman tentang variasi dan trayektori ini penting agar dapat mengambil langkah tepat dalam melakukan deradikalisasi aktivis Islam radikal. Mari kita mulai dengan pertanyaan-pertanyaan kunci. Salah satu pertanyaan kunci yang mesti diajukan terhadap makalah Jones adalah apakah semua kelompok-kelompok Islam radikal berujung pada kekerasan? Bagaimana mendorong kelompok-kelompok Islam radikal untuk terlibat aktif dalam arena demokrasi nir-kekerasan?

Pertanyaan pertama mengharuskan kita membuat suatu 'taksonomi' gerakan-gerakan Islam radikal untuk menginventarisir akar, bentuk, jejaring dan strategi-strategi gerakan mereka. Berbagai studi telah menunjukkan varian gerakan Islam radikal di Indonesia yang beraneka ragam. Meski bervariasi, mereka berakar pada tradisi yang sama. Menurut Bruinessen (2002), akar gerakan Islam radikal kontemporer di Indonesia dapat dilacak pada dua organisasi '*indigenous*' Islam di Indonesia, yakni Darul Islam (DI) dan Partai Masyumi. Dari dua organisasi Islam ini beranak-pinaklah berbagai gerakan Islam radikal di Indonesia. Banyak sarjana telah memberi kontribusi berharga dalam memetakan variasi-variasi gerakan Islam radikal di Indonesia. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan Greg Fealy. Fealy (2004,109-110) mengklasifikasikan tiga varian utama gerakan Islam radikal berdasarkan modus operandinya, yakni varian vigilantisme, paramiliter dan teror-

isme. Sedangkan Jones sendiri dalam makalah ini mengajukan tiga varian utama gerakan Islam radikal di Indonesia, yakni varian vigilantisme, advokasi, dan transformatif.

Agak ‘menyimpang’ dari variasi Fealy dan Jones, saya mengajukan tiga varian utama gerakan Islam radikal yakni *pertama*, varian saleh; *kedua*, varian jihadis; *ketiga*, varian politik. Varian saleh lebih berorientasi kepada aktivisme pembangunan ‘moralitas individu’, mereka sangat *concern* dengan kegiatan-kegiatan dakwah seperti pendidikan dan kajian-kajian keislaman. Termasuk ke dalam kelompok ini adalah FKAWJ, Salafi, dan gerakan Tarbiyah. Aktivis gerakan Islam radikal Jihadis menyetujui penggunaan metode kekerasan dalam mencapai tujuan-tujuan gerakannya. JAT, JI, dan DI adalah anggotanya. Sedangkan aktivis Islam radikal politik adalah varian yang paling intensif terlibat dalam proses advokasi agenda gerakan mereka dalam ruang publik, sebagian dari mereka adalah PKS, PPP, PBB, HTI dan FPI. Taksonomi ini tidaklah bersifat baku dan stagnan, melainkan cenderung cair dan dinamis mengikuti pergerakan-pergerakan aktor-aktor gerakan Islam radikal. Seseorang dapat dengan mudah beralih dari satu varian ke varian lain dalam gerakan Islam radikal.

‘Peta bumi’ gerakan Islam radikal adalah sebuah dunia yang saling terhubung. Tingginya variasi dalam gerakan radikal Islam tidaklah berarti mereka terpisah satu dengan yang lainnya. Dari berbagai varian gerakan Islam radikal mereka membentuk jejaring sosial yang saling terhubung. Jejaring ini seringkali menjadi jembatan pergeseran orientasi antar aktivis Islam radikal, dan berguna dalam membangun aliansi-aliansi strategis dalam memperjuangkan agenda-agenda gerakan mereka. Dalam konteks inilah jalur aktivisme (*activism trajectory*) penting dikemukakan dalam memahami gerakan Islam radikal. Mengapa seorang pemuda aktivis gerakan dakwah bisa bertransformasi menjadi Jihadis? Faktor-faktor apa saja

yang membuat aktivis gerakan vigilantisme Islam seperti FPI dan GARIS lebih mudah menjadi seorang ‘pengantin’ bom bunuh diri di Cirebon? Trayektori aktivisme membantu kita dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas.

Trayektori aktivis gerakan Islam radikal sangat terkait dengan tiga hal. *Pertama*, legitimasi partisipasi dalam ruang publik; *kedua*, justifikasi penggunaan jalan kekerasan dalam mencapai agenda-agenda gerakan mereka; dan, *ketiga*, tipe-tipe afiliasi keanggotaan (Azca: 2011, 355). Gerakan Islam radikal varian saleh cenderung menjauhi urusan-urusan publik, sehingga partisipasi politik mereka dalam ruang publik sangat rendah. Mereka biasa hidup dalam *enclave* atau perkampungan Salafi, dan menolak penggunaan kekerasan. Sebaliknya gerakan Islam radikal varian politik sangat aktif berpartisipasi dalam isu-isu publik. Demokrasi bagi mereka adalah instrumen yang absah bagi perjuangan mereka. Mereka terlibat advokasi-advokasi, melakukan lobi-lobi politik, demonstrasi dan membangun aliansi-aliansi strategis untuk menggolkan tujuan-tujuan gerakan mereka, dan dalam batas-batas tertentu mereka menyetujui penggunaan kekerasan dengan selektif untuk mencapai tujuan tertentu (vigilantisme). Sedangkan kelompok Jihadis menggunakan kekerasan sebagai ‘metode utama’ dalam merealisasikan tujuan-tujuan gerakannya. Mereka sangat ‘anti-demokrasi’ dan menolak berpartisipasi di dalam sistem yang demokratis.

Tipe afiliasi memainkan peranan yang penting dalam trayektori aktivisme gerakan Islam radikal. Mengikuti Della Porta dan Diani (1999) yang membagi tipe afiliasi majemuk (*multiple affiliation*) dan afiliasi eksklusif (*exclusive affiliation*), aktivis Islam radikal dengan afiliasi yang majemuk relatif lebih terbuka, sedangkan aktivis dengan afiliasi eksklusif cenderung lebih tertutup. Dalam perspektif ini, radikalisme dipandang sebagai sebuah fenomena politis dan kolektif. Afiliasi yang

majemuk relatif mendorong pola-pola *radikalisme demokratis-inklusif* yang mensyaratkan adanya inklusi dan partisipasi dengan kelompok-kelompok lain yang dominan dalam aksi-aksi kolektif mereka (Azca: 2012,12).

Tipe afiliasi itu erat kaitannya dengan jejaring sosial gerakan Islam radikal. Saya mengajukan tiga jenis jejaring dalam memahami trayektori gerakan Islam radikal di Indonesia, yakni jejaring inti (*core network*), jejaring taktis (*tactical network*) dan jejaring yang lebih luas (*extended network*). Jejaring sosial memperlihatkan kepada kita 'lingkungan sosial' semacam apa yang memungkinkan seseorang terlibat dalam gerakan Islam radikal, dan sejauh mana mereka terlibat di dalamnya. Gerakan-gerakan Islam radikal varian politik memiliki tiga jejaring ini sekaligus dan menggunakannya dalam aksi-aksi kolektif mereka. Ormas-ormas vigilantisme seperti FPI dan GARIS adalah contohnya. Sedangkan gerakan Islam radikal varian jihadis dan saleh biasanya hanya memiliki jaringan inti dan jaringan taktis saja, sehingga cenderung eksklusif dan tersembunyi gerakannya.

Apa yang disebut Jones dengan 'gerakan masyarakat madani intoleran' sesungguhnya terdiri dari berbagai varian gerakan Islam radikal. Namun penting dicatat bahwa tidak semua kelompok radikal menggunakan kekerasan sebagai instrumen mencapai tujuannya, dan tidak semua kelompok radikal berujung pada tindakan terorisme. Faktor jejaring sosial dan trayektori aktivisme berperan besar dalam menentukan apakah seorang aktivis radikal Islam akan terlibat dalam gerakan terorisme dan vigilantisme, atau justru termoderasi dan terinklusi oleh sistem demokrasi modern yang rasional. Studi Julie Chernov Hwang (2009) di tiga negara Muslim (Malaysia, Indonesia dan Turki) menunjukkan bahwa negara bisa mencegah menguatnya kelompok-kelompok Islamis radikal dengan tiga cara. *Pertama*, membuka kran partisipasi politik

yang demokratis bagi kelompok-kelompok Islamis. *Kedua*, melakukan strategi sistemik anti-kekerasan pada kelompok Islamis radikal yang sangat rentan terhadap tindak kekerasan dan terorisme. *Ketiga*, menghadirkan 'negara efektif' dengan memberi kepastian tersedianya jaminan keamanan dan hukum di satu sisi, dan pendidikan serta layanan sosial di sisi yang lain kepada mayoritas penduduk.

Kelompok Islam radikal cenderung bergerak merespon 'lingkungan sosial'-nya. Penggunaan strategi keras maupun damai lebih banyak dipengaruhi lingkungan sosial yang mereka hadapi. Seperti ungkapan Bruinessen (2002) bahwa "*the nature of Muslim political movements appears to be a response to the changing political environment rather than to some inherent internal dynamic*". Dalam sistem politik yang demokratis, kelompok Islam radikal memandang jihad tidak terlalu relevan dengan keadaan. Strategi dakwah dan perjuangan *syariatisasi* dari bawah (melalui perda-perda) dinilai lebih efektif. Strategi ini mencerminkan kemampuan daya tahan dan keberlanjutan kelompok Islam radikal (Hassan: 2007, 29-30). Meski demikian, potensi tindakan kekerasan baik vigilantisme maupun terorisme tetap ada bahkan cenderung meningkat jika negara gagal menyediakan jaminan keamanan, pendidikan dan layanan sosial. Ikhtiar terbaik yang bisa dilakukan masyarakat sipil untuk mencegah 'masyarakat madani intoleran' berkembang dapat dilakukan dengan mendorong terciptanya jejaring sosial yang lebih majemuk di kalangan aktivis Islam radikal, serta terlibat aktif dalam 'kontestasi gagasan' dengan mengusung Islam yang selaras dengan keindonesiaan dan kemoderenan untuk mewujudkan '*Masyarakat Adil Terbuka dan Demokratis*' seperti yang selalu diperjuangkan Cak Nur sepanjang hidupnya.

*Wallahu Alam Bishawab. ****

Daftar Pustaka

- Azca, Muhammad Najib. 2011. *After Jihad: A Biographical Approach to Passionate Politics in Indonesia*. Disertasi. Amsterdam: University of Amsterdam.
- Azca, Muhammad Najib. 2012. 'Yang Muda Yang Radikal : Refleksi Sosiologis Terhadap Fenomena Radikalisme Kaum Muda Islam di Indonesia Paska Orde Baru', *Pidato Dies Natalis Fisipol UGM* disampaikan pada 5 Desember 2012 di Fisipol UGM.
- Bruinessen, Martin. 2002. "Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia", *South East Asia Research* vol. 10, no. 2 (2002), 117-154.
- Della Porta, Donatella dan Mario Diani. 1999. *Social Movement: An Introduction*. Blackwell Publishing.
- Fealy, Greg. 2004. 'Islamic Radicalism in Indonesia : The Faltering Revival'. *Southeast Asian Affairs*, (2004), hal. 104-121, diterbitkan oleh Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Fealy, Greg & Borgu, Aldo. 2005. *Local Jihad: Radical Islam and Terrorism in Indonesia*. Canberra: Australian Strategic Policy Institute.
- Halili, & Tigor Naipospos. *Stagnasi Kebebasan Beragama: Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Intoleransi di Indonesia Tahun 2013*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad; Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post- New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell University Southeast Program Publications.
- Hasan, Noorhaidi. 2007. 'Islamic Militancy, Sharia and Democratic Consolidation in Post-Soeharto Indonesia'. *Working Paper S. Rajaratnam School of International Studies*, Singapura.
- Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hwang, Julie, 2009. *Umat Bergerak : Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia Malaysia dan Turki*, Jakarta: Penerbit Freedom Institute.

Tantangan Berdemokrasi di Indonesia:

Mempertanyakan Komitmen Pemerintah Menghadapi Kelompok Masyarakat Sipil Intoleran

ELGA J. SARAPUNG

Pengantar

Saya hadir ketika Sidney Jones menyampaikan kuliah umum dalam Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML) di Universitas Paramadina, Jakarta (19/12/2013). Jones saat itu menyampaikan pidato berjudul “Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran.”

Respon spontan yang muncul dalam pikiran saya saat itu adalah materi kuliah tersebut sebaiknya didengar dan dibiarkan bukan saja oleh kalangan kampus dan aktivis saja, tetapi juga – bahkan sangat penting – oleh pemerintah, dari tingkat lokal (kabupaten/kota) sampai pusat. Tidak hanya departemen terkait (Kemenag, Kemendagri, Kemendiknas, misalnya), tetapi seluruh departemen dan kelengkapan negara lainnya: DPR, TNI/POLRI, Kejaksaan, Kehakiman, bahkan para advokat. Mengapa? Karena substansi pidato Jones, dalam banyak hal, dekat dengan tugas dan tanggungjawab pemerintah dalam menjalankan proses demokrasi di Indonesia. Pidato itu relevan untuk menjawab pertanyaan, misalnya,

sejauhmana pemerintah (eksekutif, yudikatif, legislatif), konsisten dengan komitmen mereka dalam menjalankan proses demokrasi berdasarkan konstitusi?

Pertanyaan ini penting diajukan karena menyangkut beberapa pertanyaan berikutnya, terutama terkait dengan penegakan konstitusi Indonesia dalam konteks keragaman agama-agama dan keyakinan: (1) Bagaimana bisa mengatakan bahwa pemerintahan Indonesia dijalankan secara demokratis berdasarkan Pancasila dan konstitusi (UUD 1945), sementara pemerintah membiarkan kelompok intoleran melakukan “penghakiman jalanan” terhadap kelompok-kelompok lain yang mereka anggap keberagamaannya “tidak sama seperti mereka”?; (2) Bagaimana bisa mengatakan bahwa pemerintahan Indonesia dijalankan secara demokratis berdasarkan Pancasila dan konstitusi (UUD 1945), apabila beberapa pejabat pemerintahan menjalankannya berdasarkan kepentingan eksklusif agama tertentu?

Selain sikapnya yang “eksklusif”, aparat pemerintah juga kadang tidak mampu menjalankan tugas dan kewajibannya sebagai negarawan. Para pejabat umumnya mudah terjebak kepentingan politik tertentu. Kemudian mereka menjadikan kategori “mayoritas dan minoritas”, jumlah penduduk masing-masing kelompok agama, sebagai acuan sempit dalam membuat dan melaksanakan kebijakan, yang jelas menyalahi makna berbangsa sesuai konstitusi. Tidak mengherankan, kebijakan apapun yang diambil menjadi diskriminatif dan tidak memihak kepada konstitusi, yang berarti tidak memihak kepada penegakkan demokrasi, di mana keadilan dan tindakan nir-kekerasan menjadi salah satu persyaratan utama. Buktinya yang korban tetap dipertahankan sebagai korban, sementara kelompok masyarakat sipil yang intoleran dan yang senang memakai kekerasan atas nama agama tetap leluasa beroperasi sesuai keinginannya. Alhasil kepentingan

bangsa Indonesia, yaitu menegakkan demokrasi dengan basis kemajemukan yang menjadi kekuatan rakyatnya, menjadi terabaikan.

Problematika Pemerintahan di Indonesia

Belum begitu lama, DPR-RI memutuskan bahwa Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) dilakukan oleh DPRD, bukan langsung oleh rakyat.¹ Keputusan ini akan memberi efek tidak baik kepada kehidupan demokrasi di Indonesia, termasuk dalam soal pluralisme agama dan keyakinan, sebagaimana dijamin UUD 1945 pasal 29 dan hasil amandemen pasal 28E. Efek tidak baik itu akan berupa: *Pertama*, sikap pembiaran terhadap kelompok-kelompok intoleran akan terus berlanjut, antara lain karena kepala pemerintah daerah boleh jadi tidak menjalankan tugas dan tanggungjawabnya berdasarkan konstitusi tetapi kepentingan politik keagamaan tertentu secara eksklusif.

Kedua, sikap diskriminatif terhadap kelompok-kelompok yang selama ini sudah menjadi korban, misalnya kelompok Ahmadiyah, Syiah, juga Jemaat-jemaat Kristen (Protestan dan Katolik), yang gedung-gedung gerejanya dirusak, ditutup atau tidak diperbolehkan menjadi tempat beribadah. Kepala daerah terpilih boleh jadi adalah orang yang tidak paham tentang apa yang dimaksudkan dengan pluralisme, tidak sanggup untuk menghargai dan memaknai perbedaan dalam keragaman atau tidak berani untuk bertindak tegas dan jelas secara konstitusional terhadap persoalan-persoalan kekerasan atas nama agama. Alih-alih, dia loyal terhadap “sumpah” kepada kepentingan politik kekuasaan dan politik

¹ Pada 20 Januari 2015, sebulan setelah tulisan ini dibuat, DPR sahkan Perpu yang mengembalikan pemilihan kepala daerah kembali secara langsung (catatan editor). Lihat, DPR sahkan Perpu menjadi UU, http://www.bbc.co.uk/indonesia/berita_indonesia/2015/01/150120_perppu_pilkada_sah.

uang, politik mayoritas-minoritas yang harus “dijalankan”, untuk membayar berbagai hutang-piutang politik. Dalam keadaan semacam ini, bagaimana mungkin seluruh warga negara Indonesia, apa pun agama dan keyakinannya, bisa dihargai sebagai kekuatan bersama untuk membangun dan menghidupkan Indonesia sebagai bangsa dan negara yang bermartabat dan demokratis?

Contoh paling konkret dalam soal ini adalah peristiwa yang terjadi di Yogyakarta, Januari 2012 lalu. Ketika itu, “gabungan” kelompok intoleran di Yogyakarta berdemonstrasi di depan SMA PIRI I, Yogyakarta. Mereka berusaha menghentikan kegiatan pengajian (Jalsah) yang merupakan kegiatan tahunan dan kali itu adalah kali yang ke-83. Hal yang memprihatinkan adalah alih-alih membubarkan demonstrasi yang anarkis, Walikota Yogyakarta saat itu justru menghentikan kegiatan pengajian.² Peristiwa lain yang masih hangat dalam ingatan banyak kalangan di Yogyakarta adalah efek pelarangan pelaksanaan “Paskah 2014” di Gunung Kidul oleh sekelompok orang yang menamakan diri Front Jihad Islam (FJI). Dalam peristiwa itu, ketua Forum Antar-iman Gunung Kidul diserang-pukul oleh kelompok tersebut. Kemudian serangan terhadap komunitas Katolik yang sedang menjalankan ibadah rutin “bulan Maria” di rumah salah satu anggota komunitas di Kabupaten Sleman oleh sekelompok orang yang ciri khas mereka sangat jelas melalui simbol pakaian; lalu perusakan Gereja Pantekosta di Indonesia El-Shadai di salah satu desa di kabupaten Sleman juga dalam waktu yang berturutan.

Pada semua peristiwa, selain ada yang menjadi korban kekerasan, luka parah dan ringan dan trauma psikologis, juga ada banyak bukti, di mana terjadi kerusakan fasilitas kenda-

² Laporan hasil investigasi AJI Damai Yogyakarta dan laporan hasil investigasi kantor Kementerian Agama RI, Januari/Februari 2012.

raan dan bangunan. Ironisnya, aparat terlihat hadir pada saat kejadian tersebut tetapi tidak melakukan apa-apa. Yang lebih parah, ketika semua perkara tersebut dibawa ke polisi, nyaris tidak ada yang diproses, dan kalau pun diproses tidak berlanjut karena alasan klasik, “tidak cukup bukti”. Pertanyaannya, apa yang dimaksud dengan “tidak cukup bukti”? Atau bukti apa yang diperlukan agar proses hukum bisa berlanjut sampai tuntas (walaupun belum akan sampai mempertanyakan intisari soal keadilan)?

Dalam satu percakapan,³ Wakapolda DIY mengatakan bahwa “yang dimaksud dengan tidak cukup bukti adalah pelakunya tidak ada”. Padahal, korban manusia dan fisik sebagaimana yang disampaikan di atas sudah jelas ada. Bahkan ketika semua peristiwa terjadi, terutama dua peristiwa di Sleman, polisi selalu hadir. Pertanyaannya, bila yang dimaksudkan dengan “bukti akurat” adalah pelaku, mengapa saat itu polisi tidak langsung menangkap yang bersangkutan agar proses hukum bisa dilakukan? Masih dalam rangkaian jawaban Wakapolda yang sama, “karena bila anak buah saya menangkap pelaku, nanti dibilang melanggar HAM, atau nanti anak buah saya dipecat”.

Dari jawaban semacam ini, apa yang dapat dikatakan tentang seorang petinggi kepolisian, yang seharusnya berperan sebagai seorang negarawan, pelindung dan pemberi rasa aman kepada setiap warga negara, terutama kepada yang menjadi korban? Pertanyaan lebih jauh lagi adalah bila demikian, apa yang dapat diharapkan dari seorang walikota serta aparat keamanan seperti dalam peristiwa-peristiwa di Yogyakarta? Jadi, sangat tepat jika Jones mengatakan bahwa “sulit memahami perkembangan masyarakat madani yang intoleran tanpa memahami dukungan aktif terhadap

³ Percakapan bersama dengan Wakapolda DIY, Jumat, 6 Juni 2014, pukul 15-17.00 di kantor Mapolda DIY.

organisasi-organisasi ini dari orang-orang yang berkuasa". Tepat pula bila dipertanyakan, mengapa Indonesia menjadi lahan subur bagi tumbuhnya berbagai organisasi yang dalam berbagai aspek kegiatannya bersifat anti-demokrasi.

Kisah-kisah di atas, antara lain dapat menjadi jawaban. Masih banyak kisah serupa, yang tidak dapat dibantah, kecuali pemerintah dan kepolisian dapat membuktikan telah membela, melindungi dan memberi rasa aman kepada korban, baik korban fisik-material, maupun korban martabat, harga diri dan hak-haknya sebagai warga negara dalam kasus-kasus tersebut.

Menuju Indonesia yang Beradab

Di bagian akhir pidatonya, Jones memberi beberapa usulan, bagaimana agar Indonesia menjadi negara demokratis tanpa sikap dan tindakan yang anti-demokrasi dari kelompok masyarakat madani intoleran. Menurut Jones, "hukuman yang lebih berat tidak akan ada artinya jika pemerintah di tingkat nasional dan lokal selalu menyerah kepada radikalisme agama". Apalagi, menurut Jones, dukungan terhadap kelompok-kelompok intoleran, selain dari aparat pemerintah dan aparat keamanan, juga datang dari perguruan tinggi. Ada beberapa contoh, misalnya di sebuah kampus di Jawa Barat, gerakan kelompok-kelompok semacam ini juga tumbuh dan berkembang karena didukung oleh kalangan kampus dan lembaga keagamaan.⁴ Tentu ini merupakan tantangan berat bagi proses demokrasi Indonesia.

Yang menjadi persoalan menurut saya bukan pada per-

⁴ Di Cirebon, yang menjadi pimpinan FUI (Forum Ukhuwah Islamiyah) dan GAPAS (Gerakan Anti Permutadan dan Aliran Sesat), adalah seorang ulama, pengurus MUI (Majelis Ulama Indonesia) setempat dan mengejar di STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri), Sidney Jones, dalam terbitan ini, (hal. 4).

bedaan dalam keragaman yang ada, tetapi pada ketika perbedaan itu tidak dihargai, tidak dihormati, tidak mampu dikelola dan dibiarkan menjadi potensi yang destruktif bukan konstruktif untuk membangun bangsa ini. Sikap tidak hormat kelompok-kelompok intoleran semacam itu berlanjut dengan tindak kekerasan dan main hakim sendiri, karena negara membiarkannya. Bahkan, dalam beberapa kasus di beberapa daerah, misalnya di DKI Jakarta, pernah (ketika masa Gubernur Fauzi Bowo), FPI diajak bekerjasama menutup tempat-tempat yang dianggap sebagai pusat-pusat kemaksiatan, selama bulan Ramadan. Demikian juga, ketika pihak kepolisian bekerjasama dengan kelompok vigilante untuk anti-maksiat. Dengan begitu, sebenarnya negara turut mendukung kegiatan intoleran.

Pertanyaannya sekarang, apa ada kemungkinan untuk memperbaiki dan mengubah bukan saja paradigma, tetapi sikap dan kebijakan, pejabat pemerintahan, aparat keamanan, penegak hukum, baik di tingkat lokal maupun pusat? Dapatkah mereka memiliki paradigma konstitusi, pluralisme, kewarganegaraan, dan HAM yang baik dan benar, serta kesadaran sebagai pejabat negara yang sedang menjalankan tugas dan tanggungjawab berdasarkan Pancasila dan UUD 1945?

Secara umum, bila melihat fenomena yang terjadi selama ini, pertanyaan tersebut tidak mudah dijawab. Saat ini, politik kekuasaan, politik ekonomi serta politik keagamaan masih merupakan “trio” *political game* yang memiliki pangung bebas di Indonesia. Tapi kita masih punya harapan. Ada beberapa pengalaman konkret yang menjadi bukti, di mana masih ada pejabat pemerintah dan pejabat kepolisian yang mampu untuk tidak terjebak ke dalam permainan “pangung” tersebut. Mereka mampu menegakkan konstitusi dalam menjalankan pemerintahannya. Sebagai contoh, Joko Widodo (Jokowi) dan Basuki Tjahaja Purnama (Ahok), saat

keduanya menjabat gubernur dan wakil gubernur DKI Jakarta, membela lurah Susan⁵ (yang diprotes karena beragama Kristen dan seorang perempuan) atau ketika Ahok didesak mundur oleh sekelompok masyarakat yang mengatasnamakan Forum Umat Islam, FPI dan yang lainnya. Mereka menolak Ahok menjadi gubernur pengganti Jokowi, hanya karena Ahok beragama Kristen (dan sebagian juga karena Tionghoa). Ahok tidak mundur dan tidak mudah tergoyahkan, ia tidak takut lalu tunduk kepada tuntutan kelompok-kelompok yang anti-demokrasi tersebut.

Ini contoh yang menjanjikan, bahwa tantangan itu ada dan nyata, tetapi akan sangat tergantung kepada sikap kenegarawanan pejabat pemerintah. Sikap yang demikian itu meliputi pemahaman mengenai konstitusi Negara Republik Indonesia dan pemahaman tentang pluralisme agama dan keyakinan di Indonesia, yaitu menghargai perbedaan dan memaknai perbedaan untuk kepentingan bersama.

Masih seputar Ahok, contoh lain yang terkini adalah ketika massa FPI menerobos kompleks DPRD DKI Jakarta yang berujung bentrok dengan pihak keamanan. Beberapa orang dari pihak keamanan menjadi korban lemparan batu. Kapolda DKI Jakarta tegas dan langsung bertindak dengan mencari dalang pembuat keonaran tersebut, yang adalah salah seorang petinggi FPI. Kasus ini kini sedang dalam proses di kepolisian.

Sikap pemerintah serta aparat keamanan semacam itu memberi harapan nyata yang bisa mendorong rakyat Indonesia untuk tetap optimis bahwa masih ada pejabat pemerintah yang mampu bersikap dan bertindak konstitusional, konsekuen dengan komitmen kebangsaannya sebagai pejabat

⁵ Keduanya konsisten dengan komitmen dan sumpah jabatan mereka, yaitu bekerja sebagai negarawan yang mendasarkan semua kebijakan pada konstitusi.

negara; harapan menuju Indonesia yang beradab.

Beberapa Hal yang Perlu Dilakukan

Selain beberapa usul konkret, Jones juga memberi catatan tentang perlunya mencari metode baru untuk mengajar toleransi dalam negara yang dinamis, bebas, tanpa mengurangi hak-hak politik dan sipil warga masyarakat. Usul konkret yang disampaikan Jones antara lain: presiden dan wakil presiden perlu mengeluarkan kode etik bagi para penasihat, staf, kabinet untuk melarang mereka agar tidak mendukung hal yang menyebarkan kebencian; mereka harus mengumumkan rencana konkret mereka untuk mempromosikan toleransi beragama dan menolak ekstremisme; larangan bagi para pejabat untuk menghadiri acara yang diselenggarakan oleh kelompok-kelompok yang menyebarkan kebencian agama; juga menjatuhkan hukuman maksimal untuk kejahatan kebencian dengan menggunakan KUHP, serta program guru-guru agama untuk memastikan bahwa ajaran agama tidak menjadi kendaraan untuk mengajarkan intoleransi.

Pada prinsipnya, usulan Jones tersebut ideal untuk dilakukan. Pertanyaannya lalu, bagaimana? Ini yang perlu dipikirkan bersama oleh semua *stakeholders* terkait, tidak hanya para akademisi dan aktivis penggerak pluralisme, tetapi juga pemerintah, kepolisian, pemuka agama-agama, Kementerian Agama dan juga Kementerian Pendidikan.

Usulan pertama tentang “mengajarkan toleransi” dan pendidikan agama, sudah lama dilakukan, antara lain oleh Interfidei. Efeknya tentu masih belum menyeluruh tetapi cukup efektif. Hal itu bisa diukur dari perubahan paradigma yang berdampak kepada beberapa guru agama, yang tadinya memiliki pemikiran eksklusif dan tidak menghargai perbedaan, sekarang berubah, bahkan mampu menerjemahkan perubahan paradigma dan sikap tersebut ke dalam wujud kuri-

kulum pendidikan agama di sekolah tempat mereka bekerja. Demikian halnya di kalangan pimpinan agama-agama berbasis komunitas serta pemuda (mahasiswa dan aktivis) yang selama ini menjadi sasaran *Interfidei* dalam kegiatan pendidikan mengelola perbedaan serta *capacity building* untuk menciptakan penggerak-penggerak keadilan dan perdamaian berbasis antariman di berbagai daerah di Indonesia.

Pendidikan yang dimaksudkan tidak saja menitik-beratkan pada soal-soal kesamaan, tetapi juga pada soal-soal perbedaan, dalam hal ini termasuk perbedaan-perbedaan teologis. Mengenai hal ini, masih banyak yang menganggap bahwa soal perbedaan tidak perlu dikedepankan, apalagi perbedaan dalam soal-soal teologis. Menurut saya, ini awal dari sebuah “kegagalan” dalam berdemokrasi ketika masyarakat tidak diantar menuju kepada kenyataan tentang perbedaan dan masyarakat tidak dibantu untuk memahami apa yang berbeda, mengapa berbeda, dan bagaimana mengelola perbedaan. Padahal, dari sanalah muncul rasa dan sikap untuk saling menghormati dan menghargai, juga semangat untuk menjadikan perbedaan sebagai kekuatan bersama dalam membangun kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Dengan terbuka membicarakan (bukan memperdebatkan apalagi memaksakan untuk mempersamakan) perbedaan, maka masyarakat tidak lagi alergi dengan perbedaan, malah akan semakin dewasa dalam membangun toleransi. Sayangnya toleransi seringkali bukan menjadi “sikap etis” di ruang nyata, tidak lahir dari berbagi sentuhan dengan kenyataan sesungguhnya yang berbeda, dan karena itu menjadi instan.

Pada titik inilah, dialog menjadi amat penting. Dengan dialog, perbedaan bisa dijembatani. Dengan dialog, persoalan bisa dibicarakan dan diselesaikan secara dewasa. Dialog yang dimaksudkan bukan sebatas perjumpaan dan percakapan, melainkan sampai kepada aksi konkret bersama untuk

kepentingan bersama. Dengan demikian, pendidikan, formal maupun non-formal, tentang mengelola perbedaan sangat penting; termasuk di dalamnya upaya membangun dialog.

Strategi lain yang perlu dikembangkan, terutama bagi kelompok-kelompok gerakan pluralisme atau gerakan antar-iman, adalah mengubah paradigma dan sikap. Kita seringkali menganggap hampir tidak ada gunanya membangun relasi dengan pihak-pihak, seperti MUI - satu lembaga yang signifikan dalam isu masyarakat sipil yang intoleran, tetapi juga pihak yang tidak disinggung dalam ceramah Jones, kepolisian dan Kementerian Agama. Sekarang relasi itu perlu dibangun, bahkan bila perlu dengan melakukan “pendekatan” secara kontinu kepada kelompok-kelompok vigilante.

Strategi ini terdengar “aneh” dan beberapa mungkin akan menganggap tabu dan merasa sangsi. Tetapi ini perlu dicoba. Mengapa? Ide ini muncul dari satu pertanyaan reflektif yang mendasar, bagaimana demokrasi bisa dibangun bila perbedaan tidak dijabatani, bila perbedaan dibiarkan menjadi potensi destruktif? Sebab, ketika pemikiran dan sikap analitis-kritis dan memihak kepada korban semata yang terbangun, tanpa ada upaya-upaya membangun “jembatan”, apalagi disertai dengan pemikiran dan sikap yang penuh stereotip dan putus asa, maka sebenarnya masyarakat sipil intoleran dan yang toleran sedang berada tepat pada satu “koin” yang sama dan ambivalen: Memelihara kebencian, mengembangkan permusuhan sekaligus terbuka kepada perbedaan, tetapi rupanya perbedaan yang dimaksudkan hanyalah di antara “sesama dalam gerakan yang sama”, bukan dengan mereka yang benar-benar berbeda. Pertanyaannya, bila demikian demokrasi macam apa yang diperjuangkan? Atau lebih jauh lagi, perdamaian macam apa yang diharapkan?

Penutup

Kita bisa berbeda, apa pun isi dan bentuknya. Tetapi kita jangan memelihara prasangka dan stereotip, jangan ada klaim kebenaran, jangan ada kebencian, jangan ada kekerasan, jangan ada penghakiman jalanan, jangan ada pembiaran, jangan ada peniadaan.

Pekerjaan masih panjang dan penting sekali untuk terus-menerus mengolah pikiran baru dan mencari strategi baru secara bersama-sama. Interaksi dan dialog-dialog terbuka dan tulus perlu dilakukan terus-menerus agar perbedaan tidak menjadi destruktif, melainkan konstruktif, perbedaan tidak dihindari atau ditolak, tetapi diakui dan dihargai. Untuk mewujudkan itu semua kita perlu melatih diri, perlu pendidikan pluralisme, pendidikan mengelola perbedaan, pendidikan dialog di ruang pendidikan formal dan informal.

Perbedaan dalam keragaman jangan sampai dijadikan komoditi politik kekuasaan yang tidak beradab karena hanya akan mematikan potensi kekuatan bangsa, bukan menghidupkan. Ketakutan dan kepura-puraan dalam menegakkan hukum harus dihilangkan. Hukum harus ditegakkan, keadilan harus dibuktikan!***

Berlagak Aparat¹

Telaah Dampak Kapasitas Negara Terhadap Tindakan Main Hakim Sendiri

SANA JAFFREY

Pendahuluan

Tindakan main hakim sendiri yang disertai kekerasan di Indonesia semakin memprihatinkan. Hal ini sebagian besar didorong oleh taktik yang kian agresif dari organisasi/ormas keagamaan seperti Front Pembela Islam (FPI) dalam aksi mereka menentang apa saja yang mereka anggap tidak bermoral, 'sesat', dan 'sarang maksiat'. Meski sebagian besar kajian mengenai kekerasan di Indonesia sepakat bahwa tindakan main hakim sendiri bukanlah fenomena baru, penjelasannya berbeda-beda. Kajian yang memusatkan perhatian pada tindakan main hakim sendiri berlatar keagamaan mengaitkannya dengan radikalisme wacana agama (Sidney Jones dalam terbitan ini); perpaduan kepentingan politik dan ekonomi elit negara dengan kelompok-kelompok yang gemar melakukan

¹ Makalah ini masih terus dikembangkan dan merupakan bagian kecil dari tema disertasi saya yang lebih luas. Analisis empiris dalam makalah ini merupakan upaya awal dalam rangka melihat pola umum untuk dilanjutkan dengan penyelidikan yang lebih mendalam.

tindakan main hakim sendiri (Wilson 2006); serta ruang hukum yang tercipta dari persaingan politik di tingkat lokal (Buehler 2013). Yang lain menjelaskan tindakan main hakim sendiri sebagai reaksi alamiah masyarakat pinggiran Indonesia atas ketidakhadiran lembaga resmi negara (Eilenberg 2011) atau sebagai akibat dari transformasi struktural seiring perubahan cepat dalam proses desentralisasi (Tyson 2013). Terlepas dari titik perhatian khusus yang berbeda, sebagian besar analisis mengenai tindakan main hakim sendiri di Indonesia, juga di negara-negara lain, melihat lemahnya kapasitas negara (*state capacity*) sebagai penyebab yang penting.

Dalam makalah ini, saya mengajukan dua kontribusi terhadap perdebatan ini. *Pertama*, secara empiris saya akan menelaah dampak keragaman kapasitas negara dalam mengamati tindakan main hakim sendiri dengan menggunakan data di tingkat daerah. Melalui serangkaian pengujian hipotesis, saya akan menunjukkan temuan yang mengejutkan. Meski pada mulanya hal ini kerap terjadi ketika kapasitas negara masih lemah, saat ini, wilayah di mana kapasitas negara yang relatif lebih kuat justru paling rentan terhadap tindakan main hakim sendiri. *Kedua*, dengan menggambarkan kecenderungan luas dari tindakan main hakim sendiri di Indonesia, saya akan meletakkan aksi yang dilakukan oleh kelompok Islam dalam konteks yang lebih luas. Tanpa mengecilkan arti penting politis tindakan main hakim sendiri bermotif ideologi, saya berargument bahwa kekerasan massa dari organisasi-organisasi seperti FPI yang sering dikeluhkan itu hanya sebagian kecil saja dari tindakan main hakim sendiri yang terjadi sehari-hari dan justru tidak banyak dipersoalkan.

Tindakan Main Hakim Sendiri dan Kapasitas Negara

Kepustakaan utama mengenai aktor keamanan informal menganggap bahwa kelompok-kelompok tersebut muncul untuk

mengisi kesenjangan keamanan di 'wilayah samar' (*brown areas*) di mana lembaga resmi negara absen atau tidak berfungsi (O'Donnell 1993). Secara khusus, munculnya kelompok yang gemar main hakim sendiri dan satuan polisi informal sebagian besar dikaitkan dengan lemahnya kapasitas negara dalam menjaga ketertiban (Abrahams 1998). Tanggapan warga atas kesenjangan ini adalah dengan menciptakan "*alternative sites of sovereignty*" atau kuasa alternatif (Buur dan Jensen 2004, 143). Layanan keamanan yang disediakan oleh aktor keamanan informal tidak hanya digambarkan sebagai akibat dari lemahnya kapasitas negara, tetapi juga sebagai rintangan utama bagi konsolidasi kekuasaan negara di masa depan (Bates 2008; Francis 2005). Jika benar, implikasi dari argumen ini adalah kita mestinya hanya menemukan tingginya tingkat main hakim sendiri, seperti penghakiman massa terhadap pelaku pencurian dan asusila, di wilayah di mana kapasitas negara relatif lemah.

Secara khusus, teori-teori yang mengaitkan tingginya tingkat main hakim sendiri dengan rendahnya kapasitas negara menyatakan bahwa dalam ketiadaan lembaga keamanan yang fungsional, masyarakat mengorganisasi diri untuk mengambil alih fungsi pengamanan sehari-hari, terutama ketika berhadapan dengan derajat keamanan yang rendah. Sudut pandang demikian sudah menjadi pendapat umum mengenai tindakan main hakim sendiri, dan ditopang oleh sekian banyak bukti etnografis dari Afrika, Amerika Latin, dan bahkan Amerika Serikat. Ketika mengkaji *Sungusungu* di Tanzania beserta *Carolina Regulators* dan *Montana Vigilantes* di Amerika Serikat pada pertengahan abad ke-19, Abrahams menyatakan bahwa tindakan main hakim sendiri "tampak sebagai fenomena daerah perbatasan (*frontier phenomenon*), dalam arti harfiah, terjadi di ambang pengaruh dan kontrol negara" (Abrahams 1987, 179).² Yang lain melengkapi argumen

² Kutipan aslinya, "appears to be a frontier phenomenon, occurring

ini dengan menyatakan bahwa dampak lemahnya kapasitas negara terhadap kekerasan yang mengiringi tindakan main hakim sendiri mestinya lebih rendah di wilayah perkotaan, di mana aksi tersebut bertautan dengan politik etnis dan elektoral (LeBas 2013). Selain itu, kapasitas negara bisa jadi mewujudkan secara berbeda di wilayah perkotaan di mana kekosongan pemerintahan tetap terjadi meski ada pranata negara. Karena itu, di wilayah perkotaan, kapasitas negara yang lebih kuat bisa jadi disertai tingginya tingkat tindakan main hakim sendiri (Auyero, Lara, and Berti 2014). Terakhir, versi agak lain dari argumen ini menganggap penting konteks sosial-ekonomi yang melingkupi interaksi antara kapasitas negara dan tindakan main hakim sendiri (Goldstein 2003). Riset-riset sejenis ini menekankan bahwa penyingkiran sebagian masyarakat secara sosial-ekonomi berperan penting terhadap praktik pemaksaan negara ketimbang kapasitasnya. Dalam sejarah, fungsi pengamanan resmi mengutamakan perlindungan harta pribadi (biasanya tanah) ketimbang pengendalian sistematis maling dan kriminal yang menyusahkan masyarakat lapis bawah. Karena itu, sekalipun lembaga negara hadir dan mampu, ia boleh jadi tidak memenuhi tuntutan perlindungan dari mereka yang terpinggirkan secara sosial dan ekonomi sehingga tetap mengakibatkan tingginya tingkat main hakim sendiri. Berdasarkan teori-teori di atas, kita dapat merumuskan hipotesis berikut ini untuk diuji:

H₁: Tingginya tingkat main hakim sendiri berkaitan dengan rendahnya kapasitas negara ketika keamanan secara umum merosot.

H₂: Tingginya tingkat main hakim sendiri berkaitan dengan rendahnya kapasitas negara ketika keamanan secara umum merosot secara drastis. Tetapi kaitan terse-

but menjadi lemah di wilayah perkotaan.

H₃: Tingginya tingkat main hakim sendiri berkaitan dengan rendahnya kapasitas negara ketika keamanan umum merosot secara drastis. Tetapi kaitan tersebut menjadi lemah ketika penyingkiran masyarakat secara sosial-ekonomi lebih tinggi.

Aksi Main Hakim Sendiri di Indonesia: Konsep dan Data

Indonesia memiliki sejarah panjang dengan sekian aktor keamanan informal, seperti paramiliter, milisi dan kelompok yang gemar main hakim sendiri. Bahkan, dari 332 aktor keamanan informal yang tercatat dalam kumpulan data milisi pro-pemerintah (*pro-government militia* atau PGM) di berbagai negara, 37 di antaranya berada di Indonesia – jumlah tertinggi dalam satu negara (Carey, Mitchell, dan Lowe 2013). Kombinasi kekuatan ekonomi dan maraknya tindakan main hakim sendiri menjadikan Indonesia sebagai kasus empiris yang ‘kaya’ dalam rangka penyelidikan ihwal pengaruh kapasitas negara terhadap tindakan main hakim sendiri pada tingkat daerah.

(1) Variabel Terikat

Dalam telaah ini saya mendefinisikan, tindakan main hakim sendiri sebagai “kekerasan yang dilakukan aktor keamanan informal untuk memberi sanksi atas pelanggaran (atau yang dianggap sebagai pelanggaran) hukum atau adat lokal”. Hal ini sejalan dengan definisi tindakan main hakim sendiri yang umum digunakan (Johnston 1996).³ Harap dicatat bahwa aksi balas dendam perorangan yang tidak melibatkan mobilisasi kelompok, tidak termasuk dalam cakupan definisi ini.

Untuk mengukur ‘tingkat tindakan main hakim sendiri’

³ Kutipan aslinya, “violence perpetrated by a group of non-state actors to punish an actual or perceived infraction of the law or local custom”

sebagai variabel terikat (*dependent variable*)(VV) saya menggunakan angka korban yang terekam dalam Sistem Nasional Pemantauan Kekerasan (SNPK) Indonesia⁴ di 241 kabupaten/kota.⁵ Di sini, korban didefinisikan sebagai orang yang meninggal akibat kekerasan atau cedera parah dan lumpuh secara fisik akibat suatu serangan.⁶ Serangan yang lazim terjadi di Indonesia melibatkan sekelompok warga yang beramai-ramai menangkap tersangka kriminal atau asusila, dan menghajarnya habis-habisan, membakarnya, atau dalam kasus ekstrim, memenggalnya.

Selama periode 2005-2007, kumpulan data SNPK mencatat ada 6.737 korban kekerasan tindakan main hakim sendiri berdasarkan laporan yang dihimpun dari 120 lebih surat kabar

⁴ Penulis pernah memimpin pengembangan metodologi data, pelaksanaan lapangan dan masukan kebijakan untuk program SNPK antara tahun 2008 dan 2013. SNPK adalah kelanjutan dari dataset Violent Conflict in Indonesia Study (ViCIS) yang dikumpulkan Bank Dunia antara 2008-2011 lewat kerjasama dengan Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas), proyek USAID-Serasi dan Ausaid. Dalam proyek ViCIS, data *baseline* dikumpulkan dari 16 provinsi di Indonesia dari 1998-2009. Pada Januari 2012 metodologi ViCIS diangkat Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat (Kemendikkesra) untuk melanjutkan pengumpulan data di bawah program Sistem Nasional Pemantauan Kekerasan (SNPK). Kemendikkesra memegang kepemilikan penuh atas data dan mempublikasikannya dalam situs: www.snpk-indonesia.com.

⁵ Kabupaten/kota tersebut merupakan sampel yang representatif secara nasional karena mencakup 51% populasi negara, semua pulau besar, kelompok etnis dan sejumlah faktor historis seperti daerah yang punya riwayat pemberontakan, kekerasan etno-komunal serta kedamaian relatif. Periode data dibatasi hanya untuk dua tahun itu saja karena tidak tersedianya data variabel independen terkait untuk tahun berikutnya. Tetapi, pada akhir tahun ini data tersebut diharapkan memungkinkan penambahan tahun 2009, 2011 dan 2013 untuk revisi lanjutan studi ini.

⁶ Klasifikasi insiden kekerasan sebagai vigilantisme pada dasarnya adalah proses subjektif. Tetapi, protokol tiga-lapis kendali mutu digunakan untuk menjamin pengkodean baku di antara petugas koding dari waktu ke waktu. Keterangan terperinci mengenai proses kendali mutu, lihat website www.snpk-indonesia.com.

lokal. Selanjutnya, data tersebut diperiksa silang dengan laporan polisi, data rumah sakit serta pantauan LSM.⁷ Korban kekerasan main hakim sendiri merupakan 18% dari seluruh korban kekerasan yang tercatat dalam *database* SNPK ([Grafik 1](#) hal. 137).⁸ Data juga menunjukkan bahwa jumlah korban beragam antar kabupaten/kota ([Grafik 2](#) hal. 138).⁹

Sekitar 78% korban tindakan main hakim sendiri dicurigai melakukan kejahatan yang dapat diatasi lewat sistem hukum formal. Dalam hal ini, pencurian menjadi pemicu tindakan main hakim sendiri terbanyak. Sementara 22% korban lainnya dituduh melakukan santet, atau pelanggaran moral yang tidak dapat diatasi lewat hukum pidana formal. Untuk kategori pencurian, pencurian ringan (*petty theft*) adalah pemicu tindakan main hakim sendiri yang paling banyak, temuan yang sejalan dengan studi-studi lain (Welsh 2008). Di sini penting untuk memperhatikan hal-hal berikut:

- a. Proporsi korban sangat luar biasa, yaitu hampir mencapai 20% dari seluruh korban kekerasan. Hal ini menunjukkan tindakan main hakim sendiri mendominasi dinamika kekerasan di Indonesia.

⁷ Untuk evaluasi metodologi yang lebih terperinci lihat Barron, Jaffrey, dan Varshney (2015). Mengenai penggunaan surat kabar dalam pengumpulan data di Indonesia, lihat Varshney (2010).

⁸ Bridget Welsh menggunakan ukuran serupa untuk kekerasan aksi main hakim sendiri dalam studinya mengenai dampak transisi demokrasi terhadap vigilantisme (Welsh 2008). Dataset Welsh secara eksklusif mengandalkan surat kabar lokal dan mencatat 5.506 korban kekerasan vigilante dari empat provinsi di Indonesia selama 10 tahun (1995-2004).

⁹ Tidak tersedianya data komparatif dari negara lain membuat kita sulit memperkirakan besaran relatif angka ini. Satu-satunya statistik yang dapat dibandingkan tersedia di Amerika Serikat di mana keseluruhan 4.742 korban *lynching* tercatat antara 1882 dan 1962. Jika dibandingkan dengan 6.737 korban yang tercatat di Indonesia hanya dalam kurun dua tahun, kasus Indonesia tampaknya punya angka *lynching* yang sangat tinggi.

- b. Meski ada sejumlah pengecualian, tindakan main hakim sendiri semacam ini umumnya terjadi dalam bentuk reaksi orang sekitar yang kebetulan menyaksikan dugaan pelanggaran; atau aksi masyarakat terhadap penjahat kambuhan. Di sisi lain, tindakan main hakim sendiri berskala besar yang dilakukan organisasi keagamaan (umumnya disebut organisasi kemasyarakatan - ormas) hanyalah sebagian kecil dari jumlah keseluruhan.

(2) Variabel Bebas

Variabel bebas (*independent variable*) pokok dalam analisis ini adalah kapasitas negara dalam rangka penegakan hukum. Untuk mempertajam konsep kapasitas negara dapat juga dibatasi sebagai daya paksa negara (*coercive capacity*). Ukuran yang lazim digunakan untuk menilai daya paksa negara dalam analisis lintas-negara adalah produk domestik bruto (PDB) dan persentase belanja militer. Meski demikian belum ada kesepakatan dalam kepustakaan yang tersedia tentang bagaimana mengukur kapasitas negara pada tingkat daerah. Setiap negara mempunyai susunan kelembagaan yang berbeda satu sama lain, sehingga sulit menetapkan tolok ukur yang dapat mewakili semuanya. Sebagai contoh, PDB kabupaten/kota tidak akan menjadi ukuran kapasitas negara yang baik di Indonesia. Karena meski punya otonomi politik yang luar biasa, kabupaten/kota tak punya kewenangan untuk menarik pajak penghasilan atau hasil industri pengolahan sumberdaya alam.¹⁰ Sementara, persentase belanja untuk penegakan hu-

¹⁰ Pemerintah pusat mengumpulkan pajak dan meredistribusikannya kepada kabupaten/kota dengan formula yang kompleks. Satu-satunya pengecualian adalah pajak hiburan dan usaha pariwisata, yang ditarik langsung oleh kabupaten/kota. Biasanya, ini hanya sebagian kecil saja dari anggaran kabupaten/kota (kecuali di Bali yang pariwisatanya merupakan bagian penting ekonominya, tetapi provinsi ini tidak terma-

kum atau rasio warga-polisi di kabupaten/kota, ukuran yang umum digunakan dalam kepustakaan kriminologi, kini belum tersedia untuk semua kabupaten/kota di Indonesia.

Guna mengatasi tantangan konseptual dan keterbatasan data tersebut, saya membagi konsep daya-paksa menjadi: (i) kehadiran struktur daya paksa negara yang diukur dengan jumlah pos polisi per mil persegi (1,6 kilometer persegi) di setiap kabupaten/kota¹¹ (*SP*) dan; (ii) sarana yang tersedia bagi negara untuk menggunakan struktur daya paksanya yang diukur dengan anggaran pendapatan dan belanja daerah (APBD) di setiap kabupaten/kota (*SM*). Yang pertama, diperoleh dari Survey Potensi Desa (PODES) yang dilakukan Pemerintah Indonesia pada tahun 2005 dan 2007. Sementara yang kedua disediakan oleh *Indonesia Database for Policy and Economic Research* (DAPOER)-Bank Dunia.

Variabel bebas kedua adalah tingkat ketidakamanan secara umum (*IS*). Ini diukur dengan jumlah keseluruhan korban kekerasan *lainnya*, yaitu korban semua jenis kekerasan minus korban kekerasan polisi dan tindakan main hakim sendiri, termasuk di dalamnya adalah korban kekerasan etnis dan komunal, kekerasan interpersonal, kekerasan elektoral serta kekerasan terkait pemberontakan dan sebagainya. Dimensi desa-kota merupakan variabel bebas ketiga yang diukur dengan pengelompokan kabupaten/kota berdasarkan data PODES (*UR*). Terakhir, karena ‘penyingkiran’ sosial-ekonomi (*EX*) menyiratkan tingkat kesenjangan relatif, saya menggunakan angka Indeks Gini untuk tingkat kabupaten/kota ketimbang ukuran kemiskinan absolut. Ukuran alternatifnya adalah pro-

suk dalam sampel studi ini).

¹¹ Ukuran serupa digunakan Yuhki Tajima untuk menjelaskan *timing* kekerasan komunal di Indonesia. Tajima menggunakan jarak ke pos polisi terdekat di tingkat desa untuk mengukur eksposur atau keterpaparan terhadap pranata koersif negara (Tajima 2014).

porsi daerah kumuh dalam suatu kabupaten/kota (PODES), tetapi ukuran tersebut tak-ubah-waktu (*time-invariant*) untuk periode studi ini. [Tabel 1](#) (hal. 139) menyajikan statistik rangkuman semua variabel. [Tabel 2](#) (hal. 140) memperlihatkan korelasi *Pearson* untuk semua variabel.

Strategi Empiris

Saya mengajukan model OLS (*ordinary least square*) berikut untuk menguji ketiga hipotesis:

$$VV = \beta_1 SP + \beta_2 SM + \beta_3 IS + \beta_4 IS^2 + \varepsilon \quad (H_1)$$

$$VV = \beta_1 SP + \beta_2 SM + \beta_3 IS + \beta_4 IS^2 \beta_5 UR + \beta_6 (SP \times UR) + \varepsilon \quad (H_2)$$

$$VV = \beta_1 SP + \beta_2 SM + \beta_3 IS + \beta_4 IS^2 \beta_7 EX + \varepsilon \quad (H_3)$$

Ketiga model tersebut disusun berdasarkan sejumlah pertimbangan teoretis dan statistik. *Pertama*, dalam pemilihan variabel terikat, saya berusaha menyeimbangkan kekhawatiran seputar bias-variabel-terabaikan (*omitted-variable-bias*) dan multikolinearitas. Di satu sisi, dapat dikatakan bahwa kedua ukuran daya paksa negara, yaitu kehadiran struktur daya paksa negara (*SP*) dan sarana negara (*SM*) berkaitan sangat erat: peningkatan sarana yang tersedia bagi negara memungkinkan peningkatan kehadiran struktur daya paksa-nya. Karena itu, memasukkan keduanya dalam model yang sama dapat beresiko membuat garis regresi terlampau cocok (*over-fitted*) dan menghasilkan estimasi koefisien yang bias. Di sisi lain, dapat juga dikatakan bahwa kedua variabel memiliki pengaruh masing-masing terhadap tingkat main hakim sendiri. Meski peningkatan kehadiran struktur daya paksa negara membuatnya semakin mudah untuk diakses, tanpa adanya sarana, negara boleh jadi tak mampu bertindak untuk merespons keluhan masyarakat. Ketidakmampuan ini dapat menjadi semacam insentif bagi tindakan main hakim sendiri.

Dalam kasus ini, membuang salah satunya akan mengakibatkan bias pada variabel terabaikan. Saya menganggap bahwa di Indonesia, logika di balik kedua faktor tersebut ditentukan oleh hal berbeda. Secara khusus, lokasi pos polisi di Indonesia ditentukan oleh pemerintah pusat, tetapi besaran sumber daya yang dikerahkan untuk memperbanyak instansi penegak-hukum ditentukan oleh pemerintah kabupaten/kota. Karena itu saya putuskan untuk memasukkan kedua ukuran tersebut dalam model empiris yang saya ajukan.

Kedua, daya paksa negara mungkin juga sangat dipengaruhi tingkat ketidakamanan secara umum (*IS*). Sebagai contoh, tingginya tingkat ketidakamanan dapat berpengaruh terhadap peningkatan kehadiran negara. Ketidakamanan yang meluas juga dapat berdampak negatif terhadap ekonomi, dan dengan demikian juga sarana yang tersedia bagi negara. Namun, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, teori menunjukkan bahwa baik daya paksa negara maupun tingkat ketidakamanan secara umum punya pengaruhnya masing-masing terhadap variabel terikat. Dalam model yang saya ajukan, ukuran kapasitas negara dan tingkat ketidakamanan dimasukkan ke dalam model yang sama, karena secara teoretis, ukuran kapasitas negara adalah produk dari faktor kelembagaan yang tak bisa ditentukan *sepenuhnya* oleh perubahan tingkat ketidakamanan dalam periode studi yang relatif pendek. Sebagai contoh, anggaran kabupaten/kota ditentukan oleh pemerintah pusat lewat formula yang kompleks dan meski dana tambahan kadang diberikan kepada kabupaten/kota yang mempunyai persoalan hukum dan ketertiban, logika redistribusi pada dasarnya tidak berubah. Demikian pula halnya dengan kehadiran polisi yang meningkat di wilayah-wilayah yang dilanda pemberontakan. Tetapi karena kendala logistik dalam membuka pos polisi baru, kecil kemungkinan ada perubahan drastis yang terjadi dalam kurun waktu tiga tahun.

Ketiga, meski saya membuat hipotesis hubungan linear antar semua variabel terikat dan variabel bebas, saya memasukkan ukuran kuadrat (*quadratic*) terkait tingkat ketidakamanan secara umum (IS^2) untuk menimbang klaim teoretis yang mengindikasikan adanya ambang ketidakamanan dan di luar ambang tersebut aksi main hakim sendiri diperkirakan meningkat drastis. Keempat, untuk melihat perbedaan antara wilayah perkotaan dan perdesaan yang berkaitan dengan interaksi antara daya paksa negara dan tindakan main hakim sendiri, saya memasukkan variabel *dummy* (**UR**). Saya juga memasukkan interaksi variabel *dummy* ini dengan kedua ukuran daya paksa negara untuk menguji klaim bahwa kapasitas negara mewujudkan secara berbeda di wilayah perkotaan dan perdesaan. Terakhir, selain ukuran kekerasan absolut yang digunakan dalam model yang diajukan, saya juga membuat model terpisah menggunakan ukuran kekerasan yang disesuaikan dengan jumlah penduduk untuk menghitung adanya variasi antar kabupaten/kota.

Hasil

Tabel 3 (hal. 141) menyajikan hasil dari model regresi OLS utama yang dirinci di bagian sebelumnya. Berkebalikan dengan dampak negatif daya-paksa negara yang tinggi terhadap tingkat main hakim sendiri sebagaimana tertuang dalam H_1 , hasilnya menunjukkan bahwa tingkat main hakim sendiri yang lebih tinggi justru tercatat di wilayah dengan tingkat kehadiran dan sarana daya paksa negara yang tinggi. Secara khusus, tambahan satu pos polisi per mil persegi dibarengi dengan peningkatan 113 korban kekerasan dari tindakan main hakim sendiri per tahun di setiap kabupaten/kota. Pengaruh substantif anggaran kabupaten/kota relatif kecil. Mengingat tambahan satu juta dolar AS per tahun per kabupaten/kota dibarengi dengan pertambahan 0,162 korban kekerasan tindakan main hakim sendiri. Hubungan antara tingkat ketidakamanan secara

umum dan tindakan main hakim sendiri konsisten dengan H_1 karena dalam setiap peningkatan 4 (empat) korban kekerasan lainnya, ada peningkatan 1 (satu) korban tindakan main hakim sendiri. Tetapi, tanda negatif untuk ukuran kuadrat kekerasan lainnya menunjukkan bahwa seiring meningkatnya tingkat ketidakamanan secara umum, tindakan main hakim sendiri meningkat namun lajunya menurun. Hal ini dapat dipahami jika melihat bahwa di tengah tingginya tingkat kekerasan lainnya, ketika kehidupan sehari-hari terusik oleh peristiwa seperti kerusuhan etnis atau gelombang pemberontakan, pencurian ringan dan pemicu tindakan main hakim sendiri lainnya akan menurun. Semua koefisien tersebut secara statistik signifikan dalam taraf konvensional.

Ketika pengaruh daya paksa negara terhadap tindakan main hakim sendiri dibedakan antara wilayah perkotaan dan perdesaan, temuannya beragam. *Pertama*, perlu dicatat bahwa meski 77% data yang teramati termasuk perdesaan, korban tindakan main hakim sendiri di wilayah perdesaan hanya 30% saja. Ini menunjukkan bahwa tindakan main hakim sendiri terutama adalah fenomena perkotaan di Indonesia. Jika melihat hasilnya secara interaktif, pengaruh substantif pos polisi per mil persegi meningkat secara drastis di wilayah perdesaan (2.186 tambahan korban tindakan main hakim sendiri setiap penambahan pos polisi) dan berkurang di wilayah perkotaan (72,7 kejadian setiap penambahan pos polisi). Ini tampak berlawanan dengan rumusan H_2 bahwa kita memperkirakan hubungan yang secara substansial lebih negatif antara daya paksa negara dan tindakan main hakim sendiri di wilayah perdesaan. Tetapi, kedua koefisien tersebut sama-sama tidak signifikan dalam taraf konvensional ($p < 0,1$). Perbandingan deskriptif antara kabupaten dan kota menunjukkan bahwa, variasi pos polisi per mil persegi di wilayah perdesaan relatif kecil. Sehubungan dengan pengaruh interaktif anggaran

kabupaten/kota, hasilnya menunjukkan bahwa di wilayah perdesaan, peningkatan anggaran berhubungan negatif dengan tingkat main hakim sendiri. Sementara di wilayah perkotaan, hubungannya positif – sejalan dengan H_2 . Meski koefisien untuk wilayah perkotaan signifikan dalam taraf konvensional, *estimator* wilayah perdesaan banyak terdapat kesalahan baku (*standard error*) di dalamnya.

H_3 memperkirakan bahwa kita akan menemukan tingginya tingkat main hakim sendiri bersama tingginya tingkat daya paksa negara ketika kita mengendalikan faktor penyingkiran sosial-ekonomi, karena hal itu dapat mengubah cara negara dalam memberi prioritas penggunaan daya paksanya. Temuan saya konsisten dengan hipotesis ini karena ketika kita memasukkan indeks Gini sebagai ukuran, kaitan antara kehadiran/sarana negara dengan tingkat main hakim sendiri tetap positif dan signifikan. Tetapi, pengaruh substantif kehadiran negara maupun sarana negara agak menurun dibanding estimasi sederhana dalam H_1 . Selain itu, peningkatan satu unit indeks Gini berkaitan langsung dengan peningkatan 20 korban tindakan main hakim sendiri. Hasilnya tidak berubah meski kita menggunakan ukuran lain penyingkiran sosial-ekonomi, seperti proporsi desa/kelurahan yang terdapat daerah kumuh. Menariknya, ukuran kemiskinan absolut berhubungan negatif dengan tindakan main hakim sendiri. Ini bisa dipahami mengingat lebih dari 60% korban tindakan main hakim sendiri diserang atas tuduhan pencurian. Di wilayah yang sangat miskin, kemungkinan lebih sedikit barang yang dapat dicuri dan dengan demikian tingkat main hakim sendiri pun lebih rendah.

Dari ketiga perkiraan di atas, anggaran kabupaten/kota dan kekerasan lainnya relatif memiliki dampak substantif paling tinggi terhadap tingkat main hakim sendiri. Untuk menimbang variasi jumlah penduduk kabupaten/kota, saya mereplikasi

model yang telah diajukan dengan menggunakan ukuran kekerasan yang disesuaikan dengan jumlah penduduk. Hasilnya menunjukkan bahwa temuan pokok dari model utama tidak berubah meski kita membakukan populasi ([Tabel 4](#) hal. 142). Malah, kesalahan bakunya (*standard error*) lebih kecil pada model ini. Terakhir, nilai *R-square* yang relatif tinggi ($> .5$) pada model utama bisa menimbulkan resiko *over-fitting*. Salah satu penjelasan mengenai nilai *R-square* ini kemungkinan adalah karena salah satu variabel bebas (korban kekerasan lainnya) dan variabel terikat (korban tindakan main hakim sendiri) dihasilkan lewat proses pengumpulan data yang sama. Untuk mengatasi hal tersebut, saya menghitung model utama menggunakan ukuran alternatif untuk variabel terikat. Ukuran alternatif tindakan main hakim sendiri itu dilakukan dengan menghitung jumlah desa/kelurahan di mana masyarakat mengambil langkah mandiri untuk memberantas kejahatan sebagaimana dicantumkan dalam data PODES. Hasil perhitungan ini yang disajikan dalam [Tabel 5](#) (hal. 143) menunjukkan bahwa secara keseluruhan, arah temuan pokok dapat dipertahankan, meski signifikansi sejumlah koefisiennya menurun.

Kesimpulan dan Tafsiran

Berdasarkan temuan empiris sementara yang dikemukakan dalam telaah ini, saya berusaha menunjukkan bahwa tindakan main hakim sendiri merupakan fenomena sehari-hari yang terjadi hampir di seluruh Indonesia. Ia jauh melebihi serangan sesekali dari organisasi keagamaan, baik dari segi frekuensi maupun dampaknya secara keseluruhan terhadap hukum dan ketertiban. Kajian tertentu mengenai jenis kekerasan di luar hukum yang dilakukan oleh aktor keamanan informal seperti milisi, paramiliter dan geng yang disponsori negara, tidak akan lengkap tanpa mengkaji dinamika yang mendasari tindakan main hakim sendiri dan maknanya bagi hubungan negara dan masyarakat.

Lebih lanjut, analisis saya menunjukkan hubungan positif yang signifikan antara tingkat daya-paksa negara dengan tingkat main hakim sendiri, khususnya di tengah tingginya tingkat penyingkiran sosial-ekonomi. Dapat disimpulkan bahwa tindakan main hakim sendiri bukan disebabkan karena rendahnya daya paksa negara. Namun demikian, kesimpulan ini harus disertai dua catatan penting. *Pertama*, sebagaimana kajian berbasis pengamatan data lainnya, model empiris yang saya kembangkan hanyalah ukuran dari sebagian kapasitas negara. Misalnya, kehadiran pos polisi tidak serta-merta dapat diterjemahkan sebagai strategi penegakan hukum secara umum. Pelatihan, insentif karir, anggaran operasional, dan jumlah personel adalah ukuran lain dari kapasitas negara. Sayangnya, data yang dimaksud belum tersedia untuk saat ini. Sekalipun kita menggunakan pos polisi sebagai ukuran kehadiran struktur daya paksa negara, ia hanya mampu mewakili kapasitas negara dalam memberikan perlindungan bukan keadilan. Artinya, terlepas dari kuatnya kehadiran polisi, jika pengadilan tak menghukum kriminal, atau hukum pidana tidak diarahkan untuk mengatasi persoalan (seperti pencurian ringan) yang mengakibatkan tindakan main hakim sendiri, temuan saya boleh jadi terlalu membesar-besarkan (*over-estimate*) asosiasi positif antara kapasitas negara dengan tindakan main hakim sendiri. *Kedua*, meski tindakan main hakim sendiri paling sering terjadi di wilayah-wilayah dengan tingkat kapasitas negara yang tinggi, tidak dapat disimpulkan bahwa rendahnya kapasitas negara tak berperan dalam evolusi struktur sosial sepanjang sejarah yang melatari tindakan main hakim sendiri. Dalam kajian selanjutnya, akan sangat berguna untuk menambah periode pengamatan guna melihat perubahan pada variabel terikat dan variabel bebas ketimbang tingkat mutlakanya.

Terakhir, dapat ditanyakan apakah kaitan positif antara

tingkat kapasitas negara dan tindakan main hakim sendiri bisa ditafsirkan sebagai hubungan sebab-akibat? Lagi-lagi, mengingat ini adalah kajian pendahuluan dan data teramati digunakan secara eksklusif, agak sulit untuk mempertahankan klaim bahwa lembaga negara yang kuat 'menyebabkan' lebih banyak tindakan main hakim sendiri. Tetapi, sebagaimana disampaikan pada bagian pendahuluan, koeksistensi tingginya kapasitas negara dan tingginya tindakan main hakim sendiri boleh jadi mengindikasikan ketergantungan negara pada aktor informal seperti kelompok yang gemar main hakim sendiri untuk penegakan hukum berbiaya rendah. Khusus di Indonesia, Sistem Keamanan Lingkungan (Siskamling) yang dibentuk pada masa Orde Baru mengandalkan berbagai aktor informal untuk menyingkirkan lawan potensial rezim. Hal ini menunjukkan bahwa alih-alih memperlakukan tindakan main hakim sendiri sebagai ancaman, negara Indonesia justru mengarahkan daya serap sosial dalam melakukan kekerasan untuk memelihara kesatuan wilayah dan untuk mempertahankan rezim. Berdasarkan temuan ini dapat disimpulkan bahwa alih-alih menempatkan tindakan main hakim sendiri sebagai pengganti kekuasaan negara, kita perlu mempelajari bagaimana negara membangun daya paksanya dengan menunggangi sumber kekuatan pemaksa.***

Daftar Pustaka

- Abrahams, Ray. 1987. "Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania." *African Affairs* 86 (343): 179-96.
- Andersen, Louise, Bjørn Møller, Finn Stepputat, dan Dansk institut for internationale studier. 2007. *Fragile States and Insecure People?: Violence, Security, and Statehood in the Twenty-First Century*. Edisi 1. Palgrave Studies in Governance, Security, and Development. New York: Palgrave MacMillan.
- Auyero, Javier, Agustín Burbano de Lara, and María Fernanda Berti. 2014. "Violence and the State at the Urban Margins." *Journal of Contemporary Ethnography* 43 (1): 94-116.
- Barron, Patrick, Sana Jaffrey, dan Ashutosh Varshney. 2015. *How Large Conflicts Subside: Evidence from Indonesia*. Bank Dunia, Indonesian Social Development Paper no. 18.
- Bates, Robert H. 2008. "State Failure." *Annual Review of Political Science* Vol. 11: 1-12.
- Buehler, Michael. 2013. "Subnational Islamization through Secular Parties: Comparing Shari'a Politics in Two Indonesian Provinces." *Comparative Politics* 46 (1): 63-82.
- Buur, Lars, and Steffen Jensen. 2004. "Introduction: Vigilantism and the Policing of Everyday Life in South Africa." *African Studies* 63 (2): 139-52.
- Carey, Sabine C., Neil J. Mitchell, dan Will Lowe. 2013. "States, the Security Sector, and the Monopoly of Violence A New Database on pro-Government Militias." *Journal of Peace Research* 50 (2): 249-58.
- Douglas Wilson, Ian. 2006. "Continuity and Change: The Changing Contours of Organized Violence in post-New Order Indonesia." *Critical Asian Studies* 38 (2): 265-97.
- Eilenberg, Michael. 2011. "Flouting the Law: Vigilante Justice and Regional Autonomy on the Indonesian Border." *Austrian Journal of South-East Asian Studies/Österreichische Zeitschrift Für Südostasienwissenschaften* 4 (2).
- Francis, David J. 2005. *Civil Militia: Africa's Intractable Security Menace?* Ashgate Publishing, Ltd.
- Goldstein, Daniel M. 2003. "'In Our Own Hands': Lynching,

- Justice, and the Law in Bolivia." *American Ethnologist* 30 (1): 22–43.
- Johnston, Les. 1996. "What Is Vigilantism?" *British Journal of Criminology* 36 (2): 220–36.
- LeBas, Adrienne. 2013. "Violence and Urban Order in Nairobi, Kenya and Lagos, Nigeria." *Studies in Comparative International Development* 48 (3): 240–62.
- O'Donnell, Guillermo. 1993. "On the State, Democratization and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Postcommunist Countries." *World Development* 21 (8): 1355–69.
- Tajima, Yuhki. 2014. *The Institutional Origins of Communal Violence: Indonesia's Transition from Authoritarian Rule*. Cambridge University Press.
- Tyson, Adam. 2013. "Vigilantism and Violence In Decentralized Indonesia: The Case of Lombok." *Critical Asian Studies* 45 (2): 201–30.
- Varshney, Ashutosh. 2010. "Overview." dalam *Collective Violence in Indonesia*, 1–18. Lynne Rienner Publishers Boulder and London, CO.
- Welsh, Bridget. 2008. "Local and National: Keroyokan Mobbing in Indonesia." *Journal of East Asian Studies* 8 (3): 473–504.

Sumber Data

- Sistem Nasional Pemantauan Kekerasan (www.sn timer.com)
- Survey Potensi Desa (PODES) Indonesia (www.bps.go.id)
- Indonesia Database for Policy and Economic Research (DAPOER) (<http://databank.worldbank.org/>)

Nasionalisme Ketuhanan dan Demokrasi Beragama di Indonesia

JEREMY MENCHIK

Ungkapan dan perilaku intoleran adalah sesuatu yang disayangkan tapi juga lazim di negara demokrasi. Di setiap tempat di mana orang bebas bersilang pendapat mengenai isu-isu pokok, akan ada yang berpikiran dan berlaku intoleran, sebagian mengatur gerakan sosial untuk mempromosikan gagasan intolerannya, yang lainnya berusaha mendesak negara agar menegakkan gagasan intoleran. Ini memang mengkhawatirkan, tetapi tidak mengejutkan. Di Amerika Serikat, misalnya, yang demokrasinya terkonsolidasi, ada lebih dari 6.000 kejahatan kebencian dalam setahun.¹ Kejahatan ini dipicu prasangka etnis, agama, atau seksual. Jadi melawan intoleransi agama di Indonesia itu penting, tapi penting juga untuk memperjelas bahwa Indonesia layak bangga akan transisi dan konsolidasi demokrasinya. Demokrasi Indonesia adalah contoh baik bagi dunia berkembang, bagi dunia Muslim, dan bagi Asia Tenggara. Kejadian-kejadian intoleransi agama yang sangat disayangkan itu tidak mengecilkan fakta dasar tersebut.

¹ Lihat Federal Bureau of Investigations, "Uniform Crime Reports," <http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/> (diakses pada 24 Februari 2013).

Seperti digambarkan Sidney Jones dengan cermat, kebanyakan pelaku intoleransi agama adalah kelompok-kelompok main hakim sendiri seperti GARIS dan FPI yang menggunakan kekerasan dalam menegakkan hukum versi mereka. Ini adalah persoalan yang mudah dipecahkan: Mereka harus dituntut tegas atas kekerasan yang digunakannya, dipermalukan oleh negara dan masyarakat sipil atas intoleransinya, dan dipinggirkan dari masyarakat. Pada waktunya, mereka hanya akan menjadi 'kerikil' kecil dalam kehidupan demokrasi seperti Ku Klux Klan (KKK) di Amerika Serikat. Jones juga menulis bahwa tidak ada toleransi untuk kejahatan yang didorong kebencian atas dasar agama, etnis, ras atau jenis kelamin. Di negara demokrasi, adalah tugas polisi dan pengadilan untuk menghukum siapapun yang melanggar hukum dan mencegah terulangnya hal serupa.

Namun ada persoalan lain yang lebih besar dari aksi main hakim sendiri. Berbeda dengan masyarakat Amerika dan KKK, sebagian besar masyarakat sipil Indonesia menganggap bahwa beberapa sasaran FPI memang "ilegal," khususnya Ahmadiyah dan kelompok agama lainnya yang dianggap heterodoks atau "menyimpang". Data survei menunjukkan bahwa sebagian besar warga dan pemuka NU dan Muhammadiyah menganggap bahwa Ahmadiyah seharusnya tidak diperbolehkan membangun masjid, mengajar agama Islam di sekolah umum, dan menduduki jabatan politik. Mereka yang beranggapan seperti itu adalah orang yang sama yang percaya bahwa orang Kristen dan minoritas lainnya punya hak yang sama dengan umat Islam. Intoleransi terhadap Ahmadiyah memang bukan hal baru; ia mendahului pembentukan negara pada 1945 dan terus tercermin dari kebijakan negara. Penuutupan masjid Ahmadiyah pertama di Indonesia dilakukan atas perintah Bupati Batavia pada 1936. Organisasi-organisasi Muslim terkemuka menganggap sesat Ahmadiyah pada 1920

dan 1930-an, dan lembaga kuasi-pemerintah, Majelis Ulama Indonesia (MUI) beserta badan-badan regionalnya mengeluarkan fatwa yang menentang sekte tersebut pada 1980 dan 2005. Larangan pemerintah kota dan provinsi terhadap Ahmadiyah terjadi di sepanjang 1970-an, 1980-an, dan 1990-an. Bagi Kementerian Agama (Kemenag), agama adalah kategori istimewa, dan gerakan sinkretis seperti aliran kepercayaan di Jawa atau gerakan heterodoks seperti Ahmadiyah, tidak layak mendapatkan pengakuan. Semua itu mencerminkan persoalan lebih besar yang menimbulkan pertanyaan soal batas toleransi masyarakat Indonesia, tentang nasionalisme dan tentang lembaga-lembaga pendukung demokrasi.

Kita sering menyebut nasionalisme Indonesia sebagai sekuler, dan karena itu tidak Islami. Kita juga menyebut demokrasi Indonesia sebagai sekuler dan karena itu bukan teokrasi Islam. Tapi rupanya ini keliru.

Mengapa keliru? Ada beberapa alasannya. Kemenag adalah kementerian kedua terbesar di negara ini dan berperan besar dalam mendorong keimanan kepada Tuhan. Warga negara Indonesia harus memeluk salah satu agama yang diakui, dan pendidikan agama diwajibkan di sekolah umum. Partai-partai “sekuler” seperti PDI-P, Partai Demokrat dan Golkar memiliki sayap lembaga keagamaan, tidak menggambarkan diri mereka sebagai sekuler, dan mendukung undang-undang yang mengamatkan keimanan seperti UU PNPS No. 1, 1965, untuk ditegaskan oleh Mahkamah Konstitusi pada 2010. Keputusan yang sudah menjadi hukum ini melindungi ortodoksi “agama resmi” dari keyakinan yang dianggap heterodoks seperti Ahmadiyah. Meski mendapat penolakan dari kalangan liberal dan sekuler, keputusan tersebut mendapat dukungan dari sebagian besar masyarakat sipil dan lembaga-lembaga politik yang representatif.

Kita perlu melampaui kategori biner sekuler *atau* Islami da-

lam memahami kedudukan agama dalam demokrasi Indonesia. Di dalam karya yang lain, saya berpendapat bahwa langkah awal untuk memahami lebih jelas kedudukan agama dalam politik Indonesia kontemporer adalah dengan memikirkan kemungkinan bahwa Indonesia disatukan oleh “nasionalisme ketuhanan,” ketimbang nasionalisme sekuler atau Islami.² Istilah “nasionalisme keagamaan” biasanya digunakan untuk kasus-kasus spesifik seperti Yahudi, Islam, Hindu, dan lainnya. Namun, dengan menuntut warga untuk beriman kepada Tuhan, sementara ambivalen tentang jalan yang sebaiknya dipilih, nasionalisme Indonesia sangat beragama tapi tidak spesifik. Saya melihat bahwa pengistimewaan ortodoksi keagamaan dan kelemahan pluralisme di Indonesia ini sebagai suatu bentuk nasionalisme keagamaan yang selama ini terabaikan secara teoritis yang kemudian saya sebut “nasionalisme ketuhanan.”

Saya mendefinisikan nasionalisme ketuhanan sebagai komunitas imaji/bayangan yang terikat oleh keimanan bersama kepada Tuhan dan dimobilisasi melalui negara yang bekerja sama dengan organisasi keagamaan di masyarakat. Selama warga negara Indonesia menganut salah satu “jalur resmi” untuk menuju Tuhan, mereka menjadi anggota penuh dari masyarakat, mendapat perlindungan negara dan menerima manfaat kewarganegaraan lainnya. Sebaliknya, menyebarkan ketidakpercayaan secara aktif sangat tidak dianjurkan. Orang yang tidak beragama dianggap tidak beradab, menghambat dan merugikan masyarakat lain dengan mencampuradukkan keyakinan yang benar dengan yang palsu, menyebarkan dusta, dan merusak pendidikan agama.

Indonesia bukan satu-satunya negara yang menjadi lahan perdebatan seputar keyakinan, kebebasan beragama, identitas nasional, dan penistaan. Dalam satu kasus terkenal misalnya,

² Jeremy Menchik, “Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia.” *Comparative Studies in Society and History* 56:3, 2014, hal. 591-621.

Pengadilan Tinggi Mesir menghukum profesor Bahasa dan Sastra Arab, Nasr Hamid Abu Zayd, atas tuduhan murtad. Dia dianggap keluar dari agama Islam karena mendukung ide-ide liberal. Komunitas hak asasi manusia mengecam keputusan tersebut sebagai pelanggaran terhadap kebebasan beragama. Dakwaan dan tuduhan intoleran semacam itu sering dibaca mundur ke perdebatan soal penistaan/penodaan. Tapi mene-lusuri akar ideologis dari intoleransi saja akan mengabaikan praktik-praktik produktif, pembentuk masyarakat, yang dimungkinkan oleh tindakan eksklusif. Menyoroti dampak produktif mungkin tidak terlalu nyaman secara normatif, tapi mengabaikan 'produk' intoleransi ini berarti menyalahpahami suatu bentuk nasionalisme yang berlangsung lama dan kini tampaknya semakin lazim.

Apakah nasionalisme ketuhanan sejalan dengan demokra-si? Saya percaya sejalan, meskipun tidak dalam variasinya yang liberal atau sekuler. Nasionalisme ketuhanan sejalan dengan demokrasi religius, yang perlu dicermati lagi aspek pengakuan, kebebasan berekspresi, pendidikan, representasi politik, dan kebebasan beragamanya.

Nasionalisme ketuhanan memberi hak istimewa kepada agama "resmi" di atas yang lain. Tanpa keyakinan agama, seseorang akan kesulitan mendapatkan atau mempertahankan kewarganegaraan. Sebaliknya, semua warga diberi insentif, melalui berbagai cara, untuk memeluk salah satu agama yang diakui. Pemeluk agama atau keyakinan yang tidak diakui, seperti Sunda Wiwitan, tidak bisa menyebutkan agamanya di KTP, dan menjadi sasaran stigma sosial. Pasal dua bagian penjelasan PNPS No. 1/1965 menyatakan bahwa kepercayaan terhadap agama yang diakui dan kepercayaan kepada satu Tuhan lebih unggul daripada keyakinan mistis atau sinkretis.

Diskriminasi langsung seperti ini seharusnya tidak perlu ada dalam praktik demokrasi. Kemenag bisa mengakui

sebanyak-banyaknya agama seperti yang sudah dilakukan terhadap enam agama sebelumnya. Pasal 1 UU PNPS 1965 secara eksplisit menyatakan bahwa agama-agama lain seperti Yahudi, Majusi, Shinto, dan Taoisme tidak bisa dilarang di Indonesia. Membuat kategori baru untuk Ahmadiyah akan memungkinkan mereka untuk mengatur diri mereka sendiri dan menentukan versi ortodoksnya sendiri. Demikian juga, kelompok lain yang dianiaya seperti Syiah dan aliran kepercayaan lainnya akan mampu mengatur dan menerima manfaat dari pengakuan tersebut.

Strategi lain untuk mendamaikan nasionalisme ketuhanan dan demokrasi adalah dengan mendirikan sistem pengelolaan agama bertingkat. Praktik semacam ini lazim di dalam demokrasi. Sebelas negara demokrasi di dunia punya sistem registrasi bertingkat.³ Austria, misalnya, punya tiga tingkat registrasi. Tingkat tertinggi adalah komunitas agama yang diakui, yang memiliki status hukum serta mendapat manfaat utama dan hak istimewa. Tingkat kedua adalah “masyarakat konfesional”, yang tidak menerima dana dari pemerintah, tetapi memiliki status hukum. Sistem ini adalah contoh dari mekanisme kelembagaan yang memungkinkan penyebaran nilai-nilai keagamaan/keyakinan yang diakui negara tanpa menganiaya agama heterodoks. Contoh lainnya adalah Rumania, yang mengharuskan semua organisasi keagamaan untuk mendapatkan pengakuan resmi. Sekretariat Negara Rumania mengakui 18 denominasi agama yang mendapatkan hak membangun tempat ibadah, melaksanakan hak baptis, pernikahan atau pemakaman, jaminan terbebas dari campurtangan negara, serta perlindungan dari stereotip dan kampanye negatif media. Setingkat dibawahnya adalah asosiasi keagamaan, yang mendapatkan keringanan pajak. Seperti halnya Austria, Rumania memberikan contoh bagaimana negara dapat

³ Lihat *The Religion and State Project Round 2*, www.TheARDA.com.

mengakui nilai-nilai agama tertentu tanpa menganiaya keyakinan heterodoks. Dengan kata lain, keduanya menunjukkan bagaimana negara dapat mendorong keimanan kepada Tuhan sekaligus melindungi kebebasan demokrasi yang mendasar.

Dengan memperbolehkan keberadaan kelompok minoritas, demokrasi beragama bisa menghukum penistaan/penodaan agama, tanpa harus menghukum tindakan bid'ah (keyakinan atau pendapat yang bertentangan dengan doktrin ortodoks). Jika dibandingkan, hukum penistaan agama di Indonesia tidak jauh berbeda dengan aturan yang melarang hasutan kebencian agama melalui pidato, pers, atau ritual keagamaan yang mengganggu. Ketentuan mengenai penistaan di Yunani memungkinkan penyitaan surat kabar dan publikasi lainnya dalam kasus-kasus pelanggaran terhadap umat Kristen atau agama-agama lain. Tapi sebelas negara demokrasi yang memiliki undang-undang penistaan dapat melindungi agama minoritas, termasuk India, Irlandia, Rumania, Yunani, Finlandia, Italia, Denmark, Polandia, dan Lithuania. Di India, misalnya, penistaan agama lain di depan umum dianggap sebagai pelanggaran yang mengancam keamanan nasional. Di sana, orang yang menghancurkan, merusak atau menodai tempat ibadah dengan niat menghina agama lain dapat dikenai hukuman penjara hingga tiga tahun. Mengganggu majelis agama juga dianggap kejahatan, termasuk menyebarkan kebencian komunal atau melakukan gerakan untuk mencederai perasaan keagamaan.

India juga memberikan contoh yang baik tentang bagaimana kelompok minoritas bisa ada tanpa dianiaya. Pengadilan Tinggi Kerala, misalnya, menetapkan bahwa Ahmadiyah tidak bisa dinyatakan murtad dan disangkal haknya untuk menjadi Muslim meskipun ada perbedaan doktrin dari ajaran Sunni ortodoks. India, seperti halnya Yunani, dapat menghukum tindakan penistaan/penodaan yang menghina pandangan agama

orang lain tanpa harus menghukum komunitas agama yang keyakinannya berbeda dari mayoritas sebagai bid'ah.

Dalam demokrasi religius, setiap siswa diharuskan menerima pendidikan agama oleh guru dari agamanya, dalam rangka mengembangkan nilai-nilai agama dan ikatan komunal. Undang-Undang Pendidikan Nasional Indonesia mensyaratkan pendidikan agama di sekolah negeri dan meminta Kementerian Pendidikan atau Kementerian Agama mengembangkan kurikulumnya. Setiap siswa diharuskan menerima setidaknya dua jam pelajaran agama setiap minggunya. Sistem ini menguntungkan agama-agama yang diakui, tetapi melanggar kebebasan dasar siswa yang kepercayaannya di luar enam agama resmi. Pemeluk agama yang belum diakui, khususnya penganut aliran kepercayaan, lebih memilih untuk melarang anak-anaknya bersekolah ketimbang harus tunduk pada pendidikan wajib dari salah satu agama yang diakui.

Diskriminasi semacam itu tidak inheren dalam demokrasi religius. Siswa yang agama/keyakinannya di luar dari agama-agama yang diakui dapat mengikuti kelas perbandingan atau etika, misalnya. Dalam mewajibkan pendidikan agama, Indonesia sebetulnya tidak begitu luar biasa; 38 negara, 14 di antaranya adalah negara demokrasi, mewajibkan pendidikan agama tetapi memberikan pilihan untuk belajar etika atau perbandingan agama. Dalam hal ini Indonesia masih asing karena sama sekali tidak menyediakan pilihan seperti pelajaran etika atau perbandingan agama. Demokrasi religius dapat mewajibkan pendidikan agama di sekolah umum selama siswa dapat memilih agamanya, termasuk pilihan untuk belajar perbandingan agama atau etika.

Dengan mengizinkan hak-hak kelompok terbatas di sejumlah bidang saja (seperti pengakuan agama, pendidikan, status hukum pribadi, dan soal penistaan), tetapi tidak di bidang yang lain (seperti militer atau alokasi kursi pemilihan umum),

Indonesia menghindari fragmentasi yang dapat menyertai pelembagaan hak-hak komunitas. Keberlanjutan partisipasi masyarakat sipil Muslim dan partai politik Islam di Indonesia menjadi sumber kekuatan bagi negara, dan keterlibatan mereka mendorong moderasi; memungkinkan pemenuhan hak-hak kelompok dalam politik formal sejalan dengan demokrasi religius. Tapi hal tersebut tidak seharusnya mengorbankan toleransi. Sebagaimana disiratkan Jones, konfrontasi adalah salah satu tantangan utama berhasil dan tidaknya demokrasi Indonesia.***

Belajar Hidup dengan Musuh Demokrasi

TITIK FIRAWATI

Demokrasi memberikan tempat bagi kita belajar hidup bersama musuh karena hanya demokrasi yang memungkinkan ketegangan dan paradoks, yang bersumber dari kebebasan, terjadi di masyarakat.

Berbeda dengan masa Orde Baru, kita kini bisa menikmati kebebasan berpendapat dan berasosiasi. Kebebasan tersebut pada gilirannya bisa menghasilkan ketegangan. Hubungan antara elemen masyarakat yang satu dengan yang lainnya, atau hubungan antara negara dengan elemen masyarakat, bisa tegang karena perbedaan kepentingan dalam mengatur tatanan sosial dan politik.

Sementara itu, masyarakat Indonesia menyaksikan paradoks yang juga bersumber dari kebebasan. Ini, misalnya, ditunjukkan dengan kemunculan apa yang disebut Sidney Jones kelompok masyarakat madani intoleran seperti Front Pembela Islam (FPI). FPI tidak mempermasalahkan prinsip dan praktik demokrasi, tapi cara mereka memperjuangkan sesuatu kerap kali bertentangan dengan demokrasi.

Demokrasi yang menjamin kebebasan, paradoks, dan kete-

gangan pada dasarnya menjaga ketiganya agar tidak berubah wujud menjadi kekerasan. Hakikat demokrasi ini akan melandasi argumen-argumen saya.

Secara ringkas, tulisan ini dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: Definisi dan tipologi kelompok masyarakat madani, dinamika hubungan antara aktor keamanan negara dan non-negara, dan cara menangani vigilantisme yang mungkin bisa dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk menyelesaikan masalah ini di masa datang.

Klarifikasi: Definisi dan Tipologi

Hal pertama yang ingin saya klarifikasi yaitu bahwa kata “musuh demokrasi” yang digunakan dalam tulisan ini merujuk pada pihak yang (membiarkan pihak lain) menggunakan teror dan kekerasan untuk mencapai tujuannya. Pengertian ini tidak mengecualikan negara. Membiarkan kelompok masyarakat yang terbukti menyebarkan teror dan melakukan kekerasan, seperti membubarkan diskusi, menyegel tempat ibadah kelompok minoritas, dan lain sebagainya, menunjukkan bahwa mereka termasuk pelaku vigilantisme. Tanpa bermaksud mengabaikan arti penting keterlibatan negara dalam beberapa kasus vigilantisme, saya lebih fokus pada kelompok masyarakat intoleran karena mereka lahir dan berkembang dengan menghalalkan kekerasan di saat Indonesia menjadi negara yang terbuka dan demokratis. Negara sebagai pelaku vigilantisme bisa diteliti lebih serius di kesempatan lain.

Hal kedua, saya merasa perlu menyebutkan definisi yang membedakan FPI, Gerakan Reformis Islam (GARIS), dan HTI – tiga kelompok masyarakat madani intoleran yang menjadi studi kasus Jones – dengan organisasi-organisasi masyarakat lainnya, sebab definisi sedikit banyak akan menuntun kita pada bagaimana sebaiknya memperlakukan kelompok-kelompok masyarakat ini. Khusus untuk FPI dan GARIS, saya lebih me-

milih menggunakan istilah kelompok vigilante karena terbukti melanggar hukum dengan main hakim sendiri demi menegakkan nilai dan prinsip moral yang mereka anggap paling benar.¹ Yang dimaksud dengan vigilantisme, mengutip Rosenbaum dan Sederberg (1974: 542):

ringkasnya adalah “main hakim sendiri.” Namun, jika ditarik dari fenomena khusus, vigilantisme tak lain adalah *establishment violence*, meliputi tindakan atau ancaman paksaan yang melanggar batas tatanan sosiopolitik, tetapi dimaksudkan oleh pelanggarnya untuk mempertahankan tatanan itu sendiri dari subversi. Karena itu, vigilantisme kebanyakan lebih inklusif ketimbang *summary “justice”* oleh massa yang marah terhadap unsur-unsur “kriminal”.²

Masih menurut Rosenbaum dan Sederberg, vigilantisme, baik yang dilakukan individu maupun kelompok, dapat dikategorikan ke dalam tiga tipe. *Pertama* adalah *crime control vigilantism*, yang menasar mereka yang dianggap melakukan tindakan melanggar hukum. Biasanya yang menjadi korban adalah mereka yang dituduh mencuri atau melakukan tindakan kriminalitas lainnya. Pelakunya bisa berasal dari masyarakat atau pemegang otoritas. *Kedua* adalah *social group control vigi-*

¹ Meski menggunakan definisi atau penyebutan nama yang berbeda, saya akan tetap meminjam istilah kelompok masyarakat madani intoleran. Saya juga akan menyebutkan organisasi-organisasi masyarakat selain FPI, GARIS, dan HTI sebagai contoh kasus untuk memperkaya diskusi dalam tulisan ini.

² Kutipan aslinya: *It is commonly summarized as “taking the law into one’s own hands.” Yet, generalizing from the specific phenomenon, vigilantism is simply establishment violence. It consists of acts or threats of coercion in violation of the formal boundaries of an established sociopolitical order which, however, are intended by the violators to defend that order from some form of subversion. Vigilantism, then, is considerably more inclusive than the summary “justice” dispensed by angered crowds against “criminal” elements.*

lantism, yaitu kekerasan yang menasar kelompok-kelompok yang memperebutkan atau menuntut redistribusi nilai dalam sebuah sistem. Korbannya didasarkan pada karakteristik agama, etnis, suku, ras, kasta, orientasi seksual, ekonomi, politik, dll. Pelakunya bisa berasal dari masyarakat atau pemegang otoritas. *Ketiga* adalah *regime control vigilantism*, yaitu kekerasan yang menasar rezim melalui aksi pembunuhan politik dan kudeta. Pelaku bisa berasal dari masyarakat atau pemegang otoritas.

Berdasarkan ketiga tipe di atas, FPI dan GARIS termasuk tipe *social group control vigilantism*.³ Sementara itu, HTI tidak termasuk di salah satu tipe di atas dan saya golongkan sebagai organisasi masyarakat (ormas) *free-rider*.⁴ *Free-riding* terjadi apabila individu atau kelompok dihadapkan pada situasi di mana tidak bekerjasama lebih menguntungkan daripada bekerjasama. HTI adalah ormas anti-sistem yang secara terbuka memperjuangkan kepentingan politiknya di luar parlemen dan menentang demokrasi dengan cara golput justru ketika kondisi keamanan dan ekonomi Indonesia sudah stabil.

Berbeda dengan FPI dan GARIS, HTI tidak menggunakan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuannya sehingga kita sebetulnya bisa agak lega menghadapinya. Namun demikian, bukan berarti kita tidak perlu berbuat sesuatu untuk menangani ormas *free-rider* seperti HTI. Salah satu cara yang bisa ditempuh ialah mempropagandakan wacana tandingan bahwa gagasan kekhalifahan tidak relevan dengan sistem negara-bangsa yang telah menopang kehidupan sosial-politik

³ Dalam tulisan ini, saya lebih menitikberatkan pada kelompok vigilante tipe kedua. Kasus-kasus seperti penghakiman massa yang dilakukan anggota masyarakat terhadap pencuri (*vigilantisme* tipe pertama) atau kudeta dan pembunuhan bermotif politik (*vigilantisme* tipe ketiga) tidak termasuk dalam pembahasan di sini.

⁴ Berdasarkan komunikasi personal dengan Rizal Panggabean pada tanggal 7 September 2014 di Yogyakarta.

masyarakat Indonesia selama puluhan tahun dan bahkan menopang kehidupan sosial-politik masyarakat global ribuan tahun. Saya rasa ini menjadi pekerjaan rumah bagi kita yang memercayai demokrasi untuk membuat kelompok masyarakat yang tadinya anti-sistem menjadi tidak anti-sistem.

Untuk memudahkan pemahaman kita mengenai ciri-ciri yang melekat pada organisasi-organisasi tersebut, saya membuat tipologi di bawah ini berdasarkan perbedaan cara dan tujuan mereka dalam mewujudkan kepentingannya:⁵

	Pro-demokrasi	Anti-demokrasi
Kekerasan	FPI, FAKI	GARIS, JAT
Nir-kekeraan	HMI, GMKI	HTI

Dinamika Hubungan Aktor Keamanan Negara dan Non-negara

Selain meyakini bahwa sistem demokrasi lebih baik dibandingkan sistem otokrasi atau sistem-sistem non-demokratis lainnya dalam hal menjamin hak hidup seseorang, cara merespon keberadaan dan sepak terjang kelompok-kelompok yang tidak toleran perlu didasarkan pada bukti-bukti empirik supaya kita tidak frustrasi dan di saat yang sama tidak lengah dalam menghadapi mereka.

Fakta Sejarah Revolusi

⁵ Contoh-contoh ormas tidak sebatas pada organisasi yang sudah disebutkan di dalam tipologi tersebut. Berikut ini sedikit informasi mengenai FAKI, JAT, HMI, dan GMKI: (a) FAKI (Front Anti-komunis Indonesia): dibentuk tentara/polisi untuk menjaga kesatuan NKRI dari bahaya komunisme dan neo-komunisme; (b) JAT (Jemaah Ansorut Tauhid): organisasi Islam radikal yang didirikan Abu Bakar Ba'asyir tahun 2008; (c) HMI (Himpunan Mahasiswa Indonesia): organisasi mahasiswa Islam pro-demokrasi yang lahir tahun 1947 di Yogyakarta; (d) GMKI (Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia): organisasi mahasiswa Kristen pro-demokrasi yang berdiri tahun 1950 sedangkan organisasi cikal bakalnya sudah ada sejak tahun 1932 di Yogyakarta.

Aktor keamanan non-negara yang dibekali dengan kekerasan sudah ada sejak zaman revolusi. Selama masa revolusi (1941-1949) mobilisasi masyarakat sipil, dilatih perang dan dipersenjatai penjajah Jepang, terjadi. Pada waktu itu, organisasi milisi lahir dan berkembang seperti jamur di musim penghujan. Mereka berasal dari masyarakat biasa yang mendapatkan legitimasi dari Jepang untuk berperang melawan sekutu, seperti Tentara Sukarela Pembela Tanah Air (PETA), *Keibodan*, *Seinendan*, dan *Heiho*, atau partai politik yang sama-sama memperoleh lampu hijau dari pemerintah Jepang seperti *Hizbullah* (sayap militer Masyumi). Mobilisasi ini melibatkan lebih dari satu juta orang.⁶

Pasca-revolusi, Indonesia kemudian memasuki masa konsolidasi dari 1950 hingga 1965 yang ditandai dengan instabilitas dan perpecahan sosial dan politik. Untuk mengembalikan stabilitas keamanan dan integrasi bangsa, pemerintah yang baru saja terbentuk harus menghadapi pemberontakan DI/TII di Aceh, Jawa Barat, Jawa Tengah, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan RMS di Maluku. Untuk melawan DI/TII di Sumatera misalnya, pasukan pemerintah memobilisasi sekitar 6.000 anggota PKI setempat.⁷ Pendekatan militer ini sebetulnya merupakan bagian dari doktrin militer yang dibuat A. H. Nasution pada 1953 dalam rangka mengakomodasi gagasan antara modernisasi angkatan bersenjata dengan mengintegrasikan milisi yang ada.⁸ Karena pendekatan konsolidasi militer semacam ini yang diambil, akibatnya domain yang di dalamnya mengatur pengguna dan penggunaan kekerasan terbagi-bagi ke dalam unit-unit kecil (*state devolution of violence*), bukan mengerucut ke dalam satu bentuk unit besar militer

⁶ Lihat Ahram, 2011: 31.

⁷ Lihat Ahram, 2011: 39.

⁸ Lihat Ahram, 2011: 39.

yang bersifat sentralistis (*centralized military format*).⁹

Fakta Orde Baru dan Masa Awal Reformasi

Selama di bawah kekuasaan rezim otoriter Orde Baru, negara cenderung memanfaatkan kelompok-kelompok masyarakat sipil sebagai alat teror untuk memelihara kekuasaannya dari pihak-pihak yang dianggap mengancam rezim. Kelompok-kelompok masyarakat sipil yang dimaksud bervariasi mulai dari kelompok preman hingga kelompok yang berbasis agama tertentu.

Contoh kelompok yang berbasis agama yang bekerjasama dengan rezim sekaligus dijadikan sebagai alat teror oleh rezim ialah Komando Jihad atau Teror Warman.¹⁰ Pada tahun 1970-an dan awal 1980-an, terutama beberapa tahun sebelum pemilu, terjadi teror yang ditandai dengan pembakaran dan pemboman gereja, klub malam, dan bioskop. Teror ini cukup memberikan dampak yang signifikan sehingga membuat orang berpaling dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Selama proses persidangan diketahui kemudian bahwa pelaku memiliki kontak dengan Ali Murtopo, tangan kanan Soeharto, di mana kedua pihak sama-sama berkepentingan melawan komunisme di samping bertujuan mendirikan negara Islam. Karena kasus ini, Abu Bakar Ba'asyir didakwa bersalah dan dipenjara pada 1978.

Tidak terbatas pada negara, partai politik baik yang berfungsi sebagai mesin pendulang suara bagi rezim maupun partai politik di luar lingkaran kekuasaan rezim membentuk kelompok masyarakat beratribut militer. Organisasi pemuda seperti Pemuda Pancasila di bawah pengaruh Partai Golkar, Gerakan Pemuda Ka'bah bentukan PPP, Banteng Muda Indonesia di bawah kontrol PDI-P merupakan beberapa contoh kelompok masyarakat yang dibentuk untuk mengamankan

⁹ Lihat Ahram, 2011: 4-5.

¹⁰ Salah seorang veteran pemimpin DI dan NI/TII dari Jawa Barat.

kepentingan masing-masing partai dan menggunakan kekerasan bila diperlukan selama menjalankan tugasnya. Mereka tidak menutup kemungkinan terlibat kegiatan-kegiatan yang melanggar hukum demi menjaga tatanan masyarakat, misalnya Gerakan Pemuda Ka'bah yang melakukan *sweeping* tempat-tempat hiburan dan hotel di bulan Ramadhan.

Berbeda dari masa rezim Soeharto yang menggunakan taktik *dirty hands* untuk mendiskreditkan pihak-pihak yang tidak disukai, negara secara langsung memobilisasi masyarakat dalam bentuk kelompok pam swakarsa pada masa awal Reformasi. Untuk melindungi Sidang Istimewa MPR 1998 dari gangguan keamanan yang disebabkan demonstrasi mahasiswa, misalnya, negara melalui Jenderal Wiranto yang saat itu menjabat sebagai Panglima ABRI turut serta memprakarsai pembentukan FPI.¹¹

Fakta Pasca-Orde Baru

Pasca-Orde Baru, hubungan antara negara dan kelompok vigilante lebih bervariasi. Mereka terlibat ke dalam proses dinamis yang kadang-kadang menunjukkan bahwa negara berpihak pada kelompok ini, negara dan kelompok radikal saling mengancam, negara melawan mereka, atau kedua pihak saling bekerjasama.

(1) Negara berpihak pada kelompok vigilante

Dalam banyak kesempatan, aparat kepolisian sebagai kepanjangan tangan negara cenderung berpihak pada kelompok vigilante. Beberapa contoh di antaranya ialah membubarkan diskusi yang dianggap kontroversial bagi kelompok radikal, menyegel tempat ibadah kelompok Ahmadiyah, menangkap

¹¹ Informasi ini bersumber dari tulisan Robert W. Hefner "Globalization, Governance, and the Crisis of Indonesian Islam" yang dipresentasikan pada Konferensi "Globalization, State Capacity, and Muslim Self-determination" di University of California-Santa Cruz tanggal 7-9 Maret 2002.

pemimpin-pemimpin sekte yang dituduh menyebarkan ajaran “sesat dan menyesatkan”, dan melarang segala bentuk aktivitas ibadah kelompok yang bersangkutan.¹²

(2) Negara dan kelompok vigilante saling mengancam

Kelompok radikal yang paling sering mengudara dan tidak jarang mengancam pemerintah ialah FPI. Apabila polisi tidak segera menindak kelompok minoritas agama yang dicap “sesat dan menyesatkan”, penjual miras yang menjajakan dagangannya serta pemilik klub malam yang beroperasi di bulan Ramadan, dan semacamnya yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, FPI sudah bisa dipastikan mengancam melakukan aksi main hakim sendiri. Demikian dengan polisi yang di satu sisi mendorong kerjasama dengan FPI tapi di lain sisi tidak segan mengancam akan menangkap mereka yang terbukti melanggar hukum.¹³

(3) Negara melawan kelompok vigilante

Aparat kepolisian melawan kelompok vigilante dan beberapa kasus di antaranya berhasil seperti kasus serangan sepihak kelompok Ahlu Sunnah Wal Jamaah (Aswaja/Sunni) terhadap Yayasan Pesantren Islam (YAPI/Syiah) yang berakhir dengan bentrokan kedua pihak pada tanggal 15 Agustus 2011 di Bangil, Pasuruan, Jawa Timur.¹⁴ Penyerang yang masuk ke dalam pondok pesantren berhasil diusir polisi dan pelaku yang

¹² Lihat Panggabean dan Ali-Fauzi, dkk. 2014: 27-98 dan berita-berita yang mengupas masalah pembubaran diskusi Irshad Manji di Jakarta dan Yogyakarta.

¹³ ‘Polri: Hubungan dengan FPI Sebatas Mitra,’ *VIVAnews*, 4 September 2011, <http://nasional.news.viva.co.id/> (diakses pada 11 November 2013).

¹⁴ Sembilan santri dan dua petugas pos jaga YAPI terluka, beberapa fasilitas ponpes rusak termasuk pos jaga satpam rusak berat terkena lemparan batu, dan dua orang dari kelompok penyerang terluka. Senjata yang digunakan untuk menyerang di TKP berhasil teridentifikasi, antara lain: Pentungan, batu kerikil, dan batu bata yang ada di sekitar Ponpes YAPI. Tidak ada korban tewas dalam insiden itu.

terbukti bersalah dibawa ke pengadilan. Konflik kedua pihak sebenarnya sudah terjadi lama sejak awal tahun 2007 yang diawali dengan pelemparan batu ke rumah Habib Ali Ridho (pengasuh pondok pesantren putri YAPI) dan berakhir dengan demonstrasi anti-Syiah setelah polisi, tokoh masyarakat, dan Aswaja gagal mencapai kesepakatan agar tidak melakukan demonstrasi.

(4) Negara dan kelompok vigilante bekerjasama

Pihak kepolisian bekerjasama dengan FPI untuk menjaga keamanan dan ketertiban masyarakat sebagaimana yang ditunjukkan dalam kasus *sweeping* toko penjual miras dan tempat hiburan malam pada bulan Ramadhan di Kota Serang. "Dalam aksi ini juga, kami tidak menurunkan laskar. Karena kami hanya memantau dan menggandeng Kapolsek Kasemen untuk lakukan aksi ini," ujar Ketua FPI Serang Nasehudin.¹⁵ Pada kesempatan yang sama, Kapolsek Kasemen AKP Winarno berkomentar: "Kami mencoba dengan cara persuasif kepada Nasehudin. Karena kita tujuannya sama, mengapa tidak jalan bersama. Dan, *alhamdulillah* kita jalan bersama tidak ada aksi anarkis. Makanya, kami meminta FPI tidak menggunakan laskar," kata AKP Winarno.¹⁶ Di belakang perdebatan apakah pemerintah daerah perlu bekerjasama dengan FPI, kerjasama polisi dan FPI sudah lama terjalin.¹⁷

¹⁵ 'Di Banten, Polisi dan FPI Sweeping Tempat Hiburan Bersama,' *Merdeka.com*, 19 Juli 2013, <http://www.merdeka.com/> (diakses pada 5 November 2013).

¹⁶ 'Di Banten, Polisi dan FPI Sweeping Tempat Hiburan Bersama,' *Merdeka.com*, 19 Juli 2013, <http://www.merdeka.com/> (diakses pada 5 November 2013).

¹⁷ Menteri Dalam Negeri Gamawan Fauzi pernah menyarankan supaya pemerintah daerah bekerja bersama FPI. Menanggapi usulan menteri yang bersangkutan, timbul pro dan kontra. Contohnya, Gubernur DKI Jakarta Jokowi menyambutnya sedangkan Wakil Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaja Purnama mempertanyakan usulan tersebut dengan ber-

Dari fakta-fakta di atas, kita bisa menyimpulkan setidaknya dua hal penting bahwa, *pertama*, kelompok milisi atau vigilante bagi Indonesia menjadi bagian tak terpisahkan dari proses pembentukan negara-bangsa. Maksudnya, dalam hal-hal tertentu, kelompok-kelompok ini eksis untuk memperebutkan kemerdekaan Indonesia dari genggaman tangan penjajah atau memberikan tantangan terhadap pilihan Pancasila sebagai cita-cita akhir Indonesia.

Kedua, negara tidak memonopoli kekerasan. Pengguna dan penggunaan kekerasan terbagi, baik ketika masa awal Indonesia menjadi negara baru maupun masa setelahnya. Kemunculan aktor keamanan non-negara ditentukan kondisi eksternal yang dihadapi saat itu seperti kedatangan kembali penjajah pada periode revolusi, konsolidasi keamanan pasca-revolusi yang karena kesulitan meleburkan mereka menjadi satu unit besar militer profesional sehingga lebih mengakomodasi kehadiran kelompok masyarakat bersenjata yang bisa dimobilisasi sewaktu-waktu, kebutuhan negara (untuk “kejahatan” seperti penggunaan taktik *dirty hands* atau “kebaikan” seperti bekerjasama merazia tempat-tempat pelesiran/penjualan miras), atau inisiatif dari kelompok masyarakat itu sendiri.

Agar kita tidak terlalu frustrasi, keadaan di atas khususnya pasca-Orde Baru harus diterima sebagai fakta bahwa kelompok-kelompok vigilante selalu menjadi bagian dari cara bangsa Indonesia mengatur keamanannya – apalagi de-

pedoman pada surat edaran Mendagri yang menekankan arti penting membangun kerjasama dengan organisasi masyarakat yang legal. Lihat ‘Mendagri Imbau Kepala Daerah Kerja Sama dengan FPI,’ *KOMPAS.com*, 24 Oktober 2013, <http://nasional.kompas.com/> (diakses pada 5 November 2013); ‘Soal Kerja Sama dengan FPI, Jawaban Jokowi Hanya Satu,’ *KOMPAS.com*, 28 Oktober 2013, <http://megapolitan.kompas.com/> (diakses pada 5 November 2013); ‘Disarankan Kerjasama dengan FPI, Ini Reaksi Ahok,’ *Okezone*, 25 Oktober 2013, <http://news.okezone.com/> (diakses pada 5 November 2013).

mokrasi yang dipercayai menjamin kebebasan seseorang atau kelompok untuk berasosiasi. Konsekuensinya, membubarkan ormas dengan segala macam alasan termasuk karena ormas yang bersangkutan intoleran berarti bertentangan dengan pemahaman dan keyakinan kita terhadap sistem demokrasi itu sendiri. Lantas, apa yang bisa dilakukan untuk menangani vigilantisme?

Menangani Vigilantisme

Pihak-pihak yang peduli dengan demokrasi Indonesia sedang berpikir keras bagaimana mencegah kekerasan tanpa mengorbankan arti penting kebebasan, paradoks, dan ketegangan dalam kehidupan berdemokrasi di tanah air. Saya yakin kepedulian moral dan intelektual dari pemerhati persoalan kekerasan di tanah air menjadi prinsip penting ketika menangani vigilantisme dengan jitu. Namun demikian, memegang prinsip ini saja belum cukup mengatasi ancaman vigilantisme yang dirasakan seperti “duri dalam daging demokrasi Indonesia”.

Ada beberapa kasus berhasil yang dibuktikan aparat kepolisian dalam menangani kekerasan vigilantisme. Mereka bisa bekerja efektif dan efisien. Dalam konflik Aswaja dan YAPI, contohnya, polisi menggunakan strategi *deterrence* melalui persuasi tapi juga menyeimbangkannya dengan penegakan hukum. Sejak pertama kali gejolak muncul awal tahun 2007, polisi bersama dengan jajaran Muspida Bangil secara aktif mengadakan pertemuan dengan pihak-pihak yang berseteru dan membujuk mereka agar mengurungkan niatnya meski gagal – demonstrasi anti-Syiah tetap jalan. Gejolak kemudian berubah menjadi konfrontasi pada 15 Agustus 2011. Sewaktu kelompok Aswaja menerobos masuk halaman ponpes, yang dimulai dengan umpatan provokatif sepihak Aswaja, polisi berbaju sipil yang sudah berjaga-jaga di tempat-tempat strategis sebelumnya melakukan tembakan ke udara untuk mem-

bubarkan Aswaja.¹⁸ Sesudah berhasil mengontrol kembali keamanan, polisi segera memroses hukum sejumlah pelaku yang terbukti merusak properti ponpes dan hanya dibutuhkan waktu sembilan hari sejak insiden pecah pengadilan memutuskan para pelaku bersalah.

Keberhasilan polisi sebagaimana digambarkan pada kasus di atas bukanlah pemandangan umum di Indonesia dan, oleh sebab itu, keberhasilan ini pantas mendapatkan apresiasi. Yang dimaksudkan dengan pemandangan umum di sini ialah bahwa kita sering kali tidak hanya dihadapkan pada persoalan kegagalan polisi menerapkan strategi *deterrence* semata tapi juga pengawasan dari parlemen yang tidak berfungsi atau putusan pengadilan yang bias yang selanjutnya tidak diantisipasi dengan mekanisme pengawasan yang serius terhadap kinerja mereka.

Maka dari itu, salah satu antisipasinya adalah dengan meningkatkan pengawasan terhadap tanggung jawab tiga pilar utama demokrasi di level kota/kabupaten, yaitu eksekutif, legislatif, dan yudikatif, mengingat vigilantisme merupakan fenomena urban dan proses-proses politik di level kota/kabupaten pasca-kebijakan desentralisasi lebih penting daripada di level nasional.¹⁹ Di berbagai kota/kabupaten yang mengalami kasus serius kekerasan vigilantisme, ketiganya sering menunjukkan tidak ada aksi pro-aktif atau ada yang dilakukan langsung atau tak langsung tapi bias dalam menangani masalah yang ada.

Di sisi jajaran pemerintahan daerah tingkat I dan II, ada sejumlah walikota/bupati/gubernur dan polisi yang cenderung lebih menguntungkan kelompok radikal. Keberpihakannya

¹⁸ Untuk kronologi peristiwa dan analisis strategi pemolisian yang diambil Polres Bangil, lihat Panggabean dan Ali-Fauzi, dkk., 2014: 135-167.

¹⁹ Untuk pemetaan kategori kekerasan urban lebih rinci, lihat Moser, 2004: 4-6.

dilakukan secara langsung atau tidak langsung. Kasus-kasus seperti sengketa Gereja Yasmin di Bogor dan konflik Sunni-Ahmadiyah di Jawa Barat mencerminkan keberpihakan langsung. Sementara itu, kasus-kasus seperti pengajian Ahmadiyah di awal tahun 2012 di Yogyakarta memperlihatkan keberpihakan secara tidak langsung.

Sedikit lebih jauh menyinggung kasus Yogyakarta, acara pengajian bubar melalui proses mediasi walikota yang menghasilkan kesepakatan bahwa acara diakhiri lebih cepat dari jadwal yang seharusnya setelah diprotes sekitar 100 orang dari kelompok gabungan FPI, MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), GPK (Gerakan Pemuda Ka'bah), GAM (Gerakan Anti-Maksiat), dan FJI (Front Jihad Islam). Di lokasi kejadian, ada Muspida yang menemui langsung panitia pengajian, Walikota Haryadi Suyuti bersama Kapolresta AKBP Mustaqim dan Dandim 0734 Letkol Ananta Wira.

Alasan walikota yang disampaikan di depan orang banyak yaitu bahwa "situasi dan kondisi masyarakat Yogyakarta kurang kondusif bila warga Ahmadiyah meneruskan pengajian tahunan."²⁰ Padahal, sumber daya yang dikerahkan polisi pada hari itu lebih dari cukup. Situasi di luar lokasi dijaga ketat polisi setidaknya 500 (ada yang mengatakan 600) personel dari Polresta Yogyakarta dan Brimob Polda DIY yang didukung dengan dua mobil Baracuda, empat truk pasukan dari kepolisian, dan satu unit K-9 lengkap dengan anjing pelacak.²¹

Yang menjadi persoalan serius adalah pejabat-pejabat yang

²⁰ 'Ormas Islam Yogya Tuntut Bubarkan Pengajian Tahunan Ahmadiyah,' *detikNews*, 13 Januari 2012, <http://news.detik.com/> (diakses pada 25 Februari 2014).

²¹ 'Ormas Islam Yogya Tuntut Bubarkan Pengajian Tahunan Ahmadiyah,' *detikNews*, 13 Januari 2012, <http://news.detik.com/> (diakses pada 25 Februari 2014); 'Ihwal Pembubaran Pengajian GAI di Yogyakarta,' *Kompas*, 15 Januari 2012, <http://regional.kompasiana.com/> (diakses pada 25 Februari 2014).

berwenang mendiamkan atau berbuat sesuatu tapi berpihak pada gagasan dan perilaku yang berorientasi pada kekerasan seperti yang dicontohkan dua kasus di atas. Membuka secara resmi kongres dan perayaan ulang tahun atau menghadiri kegiatan diskusi kelompok masyarakat madani intoleran sebagai tamu undangan seperti yang dilakukan gubernur Jawa Barat dan walikota Bandung di acara diskusi Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI) yang bertajuk “Merumuskan Langkah Strategis untuk Menyikapi Penyesatan dan Penghinaan Para Penganut Syiah” merupakan hak warga negara. Tapi, mereka harus memastikan bahwa hak tersebut tidak melanggar kewajibannya sebagai pejabat publik untuk tidak pilih kasih dengan cara bersedia hadir dan mendengarkan di acara diskusi yang membicarakan masa depan kerukunan antar-umat beragama atau membaca dengan seksama laporan riset yang hasilnya bertentangan sekalipun dengan apa yang diyakini pejabat.²²

Yang mengawasi kinerja pejabat daerah adalah parlemen daerah, tapi mekanisme *checks-and-balances* parlemen terhadap pejabat yang mempertanyakan, menekan bila perlu, keseriusan penanganan vigilantisme tidak berfungsi dengan baik. Padahal, saran Aysegul Aydin dan Scott Gates, mekanisme *checks-and-balances* dapat berjalan baik jika ada “*multiple agents*” atau “*constitutional accountability groups*” yang menjamin bahwa negara menggunakan kekerasan atas kelompok penentang sesuai dengan porsinya – tidak lebih atau tidak kurang.²³

Di Yogyakarta, misalnya, di mana beberapa tahun belakangan ini muncul aksi-aksi kekerasan vigilantisme, ketua

²² Informasi kegiatan diskusi dikutip dari Jones, dalam terbitan ini, (hal. 24). Di samping itu, laporan yang dibuat Tim LAKIP di 100 SMP dan SMA se-Jabodetabek untuk mengetahui sikap murid dan guru mengenai toleransi ditolak mentah-mentah oleh mantan menteri Suryadharma Ali.

²³ Lihat Aydin dan Gates, 2008: 72-95. Konsep ini pada mulanya diterapkan dalam konteks pembunuhan massal dan penulis anggap relevan serta berguna untuk kasus vigilantisme.

DPRD Kota hanya sebatas menghimbau walikota dan polisi.²⁴ Padahal, salah satu tugas dan wewenang DPRD bukan menghimbau tapi memanggil dan meminta klarifikasi atas keputusan walikota/bupati atau diskresi yang polisi gunakan dalam menilai situasi tertentu, dan menekan mereka jika terbukti gagal melakukan tanggung jawabnya dalam menjamin keamanan warga yang terancam akibat kekerasan vigilantisme. Dengan kata lain, DPRD harus menjalankan fungsi pengawasan. Tugas dan wewenang mereka jauh lebih serius daripada sekadar menerima kunjungan dari anggota parlemen daerah lain, mengadakan banyak rapat yang masyarakat tidak tahu apa hasil dan implementasinya, atau menasehati – kebiasaan parlemen di banyak daerah di Indonesia. Mereka digaji mahal untuk membuat perubahan positif melalui aksi nyata di parlemen, bukan untuk menasehati.

Di sisi yudikatif, proses di pengadilan cenderung merugikan korban dan lebih buruk lagi mencederai demokrasi. Kasus-kasus yang dimejahijaukan biasanya melibatkan kelompok minoritas agama tertentu yang tidak disukai. Dua kasus yang tergolong *high-profile* dalam kurun waktu lima tahun terakhir adalah insiden kekerasan Cikeusik dan Sampang. Penyebutan dua kasus ini saja tidak bermaksud untuk mengenyampingkan kasus-kasus lain yang sama-sama penting. Peristiwa yang tidak dimuat di berita tidak berarti tidak membutuhkan perhatian

²⁴ Untuk merespon meningkatnya jumlah kasus kekerasan vigilantisme, “Yogya Darurat Kekerasan” dideklarasikan Makaryo (kelompok LSM lokal) beserta beberapa LSM lain pada 7 November 2013. Mereka mendesak Sri Sultan Hamengkubuwono X agar memberikan perhatian lebih serius terhadap apa yang sedang terjadi di masyarakat bawah. Himbauan Ketua DPRD Kota, Henry Kuncoroyekti, dapat dilihat di tulisan pendeknya yang berjudul “Membangun Yogyakarta sebagai Kota Multikultural” yang diunggah pada 13 Desember 2012. Untuk mendapatkan tulisannya secara lengkap, silakan cek <http://dprd-jogjakota.go.id/> (diakses pada 1 Februari 2014).

masyarakat yang sama besarnya dengan yang menjadi berita utama di media-media massa.

Kasus Ahmadiyah di Cikeusik sempat menjadi berita utama pada 6 Februari 2011, tiga anggota jamaah Ahmadiyah meninggal dunia akibat penyerangan dan pembunuhan yang demikian vulgar dilakukan pihak-pihak yang tidak menerima keberadaan sekte ini. Sejak kasusnya bergulir di meja persidangan di Pengadilan Negeri Serang, Banten, pemrosesan kasus berjalan panas. Di antara 100-200 orang pengunjung, hadir di situ sejumlah orang dari FPI dan JAT. Hakim tidak kuasa menginterupsi pengunjung yang meneriakkan takbir atau mencela Ahmadiyah.

Dua belas warga Cikeusik yang menjadi terdakwa rata-rata hanya dijatuhi hukuman 3-6 bulan penjara dikurangi masa tahanan sehingga membuat beberapa di antaranya segera bebas menghirup udara segar. Sementara itu, satu terdakwa lainnya datang dari pihak korban. Deden Sudjana yang dipasrahi tanggung jawab mengamankan properti Ahmadiyah dihukum 9 bulan penjara dikurangi masa kurungan dengan tuduhan penghasutan, perlawanan terhadap perintah petugas keamanan, dan penganiayaan.

Kasus kedua yang menyita perhatian banyak orang ialah kasus Sampang. Beberapa pejabat, di antaranya mantan Presiden SBY, menyimpulkan bahwa konflik Sampang rumit karena di dalamnya ada unsur pertikaian keluarga. Anggapan pejabat maupun publik yang meyakini bahwa sengketa yang melibatkan masyarakat Sunni dan Syiah sekadar konflik keluarga tidak betul.

Fase krisis konflik Sunni-Syiah di Sampang terjadi pada 26 Agustus 2012, hanya seminggu setelah hari raya Idul Fitri, yang berakhir dengan kerugian baik material maupun non-material di pihak Syiah: seorang meninggal dunia, seorang kritis, puluhan luka-luka, 48 rumah terbakar, dan 283 lebih mengungsi.

Jauh sebelumnya pada tahun 2004, konflik telah memasuki fase pra-konflik ditandai dengan serangan verbal dari kelompok Sunni yang mengatakan Syiah ajaran sesat. Selama kurun waktu tahun 2004 hingga sebelum insiden Agustus 2012, hubungan kedua pihak diwarnai dengan konfrontasi terutama pihak Sunni yang menghujat, mengintimidasi, berupaya mengusir pemimpin Syiah Tajul Muluk, hingga membakar rumah salah satu penganut Syiah pada Desember 2011.

Pada proses penyidangan kasus Syiah di Sampang pun tampaknya berujung pada kesimpulan yang sama: keadilan dan tirani mayoritas saling menopang satu sama lain di negara yang kata mantan Presiden SBY penduduk Muslimnya moderat dan toleran. Tajul Muluk yang dituduh melakukan penistaan agama akhirnya harus meringkuk di penjara selama dua tahun setelah Pengadilan Negeri Sampang menyatakan dia bersalah. Gagal naik banding di Pengadilan Tinggi Surabaya, masa hukumannya ditambah dua tahun sehingga total empat tahun penjara. Sementara itu, adiknya Rois al-Hukama yang memprovokasi penyerangan terhadap Syiah divonis bebas.

Sebagaimana yang telah saya sebutkan di atas, di berbagai kota/kabupaten yang mengalami kasus serius kekerasan vigilantisme, kinerja ketiga pilar demokrasi sering menunjukkan tidak ada aksi pro-aktif atau ada yang dilakukan langsung atau tak langsung tapi bias dalam menangani masalah yang ada. Dalam hal kinerja yudikatif, ada yang mereka lakukan tapi secara tak langsung hasil dari proses pengadilan bias yang kemudian menguntungkan kalangan mayoritas. Bercermin dari dua kasus ini, bahkan kasus yang tidak sampai menimbulkan korban tewas dan gelombang pengungsian seperti kasus Lia Eden saja, pengadilan untuk konteks konflik sektarian di Indonesia tidak memenuhi rasa keadilan terutama bagi korban.

Yang mengawasi proses di pengadilan di tingkat kabupaten dan propinsi, kinerja hakim, dan sepak terjang pejabat penga-

dilan adalah Mahkamah Agung (MA). Pun, keberadaan MA tidak banyak membantu mencegah berulangunya proses-proses di pengadilan di bawah otoritasnya yang merugikan keadilan itu sendiri. Rasa keadilan khususnya bagi kelompok minoritas di tanah air begitu sulit mereka jangkau. Rasa adil bagi mereka ilusi selama undang-undang dan keputusan pejabat atau non-pejabat yang mendiskreditkan kelompok agama lain dijadikan pedoman dalam mengatur kehidupan beragama, seperti UU Pencegahan Penyalahgunaan Dan/ Atau Penodaan Agama No. 1/1965, Surat Keputusan Bersama (SKB) 3 Menteri yang salah satu isinya melarang Jemaat Ahmadiyah Indonesia (yang mengakui pendiri Ahmadiyah Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi) menyebarkan pahamnya kepada masyarakat, PBM tahun 2006 yang mengatur administrasi pendirian tempat ibadah, dan fatwa MUI. Jika masing-masing pilar demokrasi tidak bekerja serius, termasuk pengawasan yang melekat pada tanggung jawab sebagian lembaga tinggi negara lokal, maka media massa dan masyarakat menjadi tumpuan terakhir. Pengawasan oleh media sangat penting untuk memastikan ketiganya bekerja sebagaimana mestinya apalagi mengetahui fungsi pengawasan tidak berjalan optimal di sejumlah lembaga tinggi negara lokal. Pengawasan harus dilakukan terus-menerus, tidak menunggu peristiwa yang diliput ricuh dan berdarah-darah. Momen yang menggambarkan arti penting pengawasan harus diciptakan sang kuli tinta. Ia tidak terpaku hanya mengharap datangnya momen yang penuh dengan kekerasan.

Di samping itu, dibutuhkan pula masyarakat yang giat mengawasi keseriusan pejabat/polisi, anggota parlemen, dan hakim dalam menyelesaikan masalah vigilantisme baik yang dilakukan individu maupun LSM, antara lain: Indonesia Police Watch, Parliament Watch Indonesia, Indonesian Parliamentary Center. Masyarakat harus berbuat sesuatu; tidak menjadi penonton (*bystander*). Bukannya netral/diam sama

halnya mendukung kekerasan? Kata Mahatma Gandhi: “A ‘neutral’ position is tantamount to supporting [violence]”. Bahkan, mungkin masyarakat yang memperjuangkan perdamaian dan toleransi perlu meneladani “gairah” (*passion*) kelompok-kelompok radikal atau “kecerdikan” (*shrewdness*) kelompok-kelompok semacam HTI dalam mewujudkan kepentingan yang dicita-citakan.

Saya ingin menutup tulisan ini dengan menyampaikan bahwa kita dihadapkan pada situasi dilematis ketika berurusan dengan masalah vigilantisme: memusnahkan kelompok vigilante berarti melanggar prinsip demokrasi; tetapi membiarkannya hidup terasa seperti kerikil di dalam sepatu demokrasi. Meski demikian, saya kira kita bisa menyepakati satu fakta bahwa yang membuatnya terasa seperti kerikil itu karena perilaku kekerasannya, bukan eksistensinya sebagai satu kelompok yang sama-sama memiliki hak hidup dalam demokrasi. Menerima keberadaan mereka sebagai fakta adalah penting. Tapi, jauh lebih penting, lembaga tinggi negara lokal beraksi melawan kekerasan vigilantisme: aparat pemerintah/kepolisian mencegah kekerasan, parlemen mengawasi dengan seksama, dan pengadilan menegakkan keadilan serta MA melakukan pengawasan internal terhadap kinerja institusi hukum di bawahnya. Bila mekanisme demokrasi ini tidak berjalan, media massa dan masyarakat menjadi benteng pengawasan terakhir. Beginilah sekiranya demokrasi mengajari kita hidup berdampingan dengan musuh.***

Daftar Pustaka

- Ahram, Ariel I. 2011. *Proxy Warriors: The Rise and Fall of State-Sponsored Militias*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Aydin, Aysegul dan Scott Gates. 2008. 'Rulers as Mass Murderers: Political Institution and Human Insecurity', dalam Stephen M. Saideman dan Marie-Joëlle Zahar (ed), *Intra-State Conflict, Governments, and Security: Dilemmas of Deterrence and Assurance*. New York: Routledge.
- Beall, Jo, Goodfellow, Tom, dan Rodgers, Dennis. 2011. 'Cities, Conflict, and State Fragility', *Crisis States Working Papers Series 1*.
- 'Di Banten, Polisi dan FPI Sweeping Tempat Hiburan Bersama,' *Merdeka.com*, 19 Juli 2013, <http://www.merdeka.com/> (diakses pada 5 November 2013).
- 'Disarankan Kerjasama dengan FPI, Ini Reaksi Ahok,' *Okezone*, 25 Oktober 2013, <http://news.okezone.com/> (diakses pada 5 November 2013).
- Hefner, Robert W 'Globalization, Governance, and the Crisis of Indonesian Islam' dipresentasikan pada Konferensi 'Globalization, State Capacity, and Muslim Self-determination' di University of California-Santa Cruz pada 7-9 Maret 2002.
- Kuncoroyekti, Henry 'Membangun Yogyakarta sebagai Kota Multikultural', diunggah pada 13 Desember 2012, <http://dprd-jogjakota.go.id/> (diakses pada 1 Februari 2014).
- Mee, Cho Youn, Sairin, Sjafrin, dan Abdullah, Irwan. 2005. 'Kekerasan Vigilantisme dalam Tatanan Sosial: Sebuah Usulan Kerangka Analisis Kekerasan dari Kasus Amerika, Afrika, dan Indonesia', 17 *Humaniora* 17.
- 'Mendagri Imbau Kepala Daerah Kerja Sama dengan FPI,' *KOMPAS.com*, 24 Oktober 2013, <http://nasional.kompas.com/> (diakses pada 5 November 2013).
- Moser, Caroline O. N. 2004. 'Urban Violence and Insecurity: An Introductory Roadmap', 16 *Environment and Urbanization* 3.
- 'Ormas Islam Yogya Tuntut Bubarkan Pengajian Tahunan Ah-

- madiyah,' *detikNews*, 13 Januari 2012, <http://news.detik.com/> (diakses pada 25 Februari 2014);
- 'Ihwal Pembubaran Pengajian GAI di Yogyakarta,' *Kompas*, 15 Januari 2012, <http://regional.kompasiana.com/> (diakses pada 25 Februari 2014).
- Panggabean, Rizal, Ali-Fauzi, Ihsan dkk. 2014. *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Paramadina.
- 'Polri: Hubungan dengan FPI Sebatas Mitra,' *VIVAnews*, 4 September 2011, <http://nasional.news.viva.co.id/> (diakses pada 11 November 2013).
- Rosenbaum, H. Jon dan Sederberg Peter C. 1974. 'Vigilantism: An Analysis of Establishment Violence', 6 *Comparative Politics* 541.
- 'Soal Kerja Sama dengan FPI, Jawaban Jokowi Hanya Satu,' *KOMPAS.com*, 28 Oktober 2013, <http://megapolitan.kompas.com/> (diakses pada 5 November 2013)

BAGIAN III:
TANGGAPAN ATAS
TANGGAPAN

Epilog dan Beberapa Catatan

SIDNEY JONES

Sejak saya menyampaikan pidato “Sisi Gelap Demokrasi” setahun yang lalu, ada dua perkembangan yang mengubah hubungan kelompok garis-keras dengan negara. Namun perubahan tersebut hanya terjadi di permukaan tanpa ada solusi kelembagaan untuk persoalan bagaimana demokrasi menanggapi kekuatan anti-demokrasi.

Pertama, pemilu 2014 secara langsung atau tidak telah mengempatkan sejumlah pembela pluralisme di posisi-posisi penting, di antaranya adalah Presiden Joko Widodo sendiri, Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin, dan Gubernur Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama, yang lebih dikenal dengan Ahok. Hasil pemilu ini menunjukkan bahwa di tengah kekhawatiran akan menguatnya pengaruh kelompok garis-keras, pengaruh politiknya ternyata tetap terbatas, bahkan ketika sebagian kandidat sengaja memobilisasi kelompok anti-demokrasi itu di dalam kampanye berbiaya tinggi. Namun, perlu digarisbawahi juga, betapa perbaikan kebijakan masih tergantung pada perorangan, bukan perubahan kelembagaan.

Kedua, kemunculan Islamic State (IS) dan rekrutmen ang-

gotanya di Indonesia tidak hanya mendesak pemerintah mengeluarkan kebijakan untuk menghadang ekstremisme, tetapi juga memecah kelompok garis-keras, membuat beberapa di antaranya lebih fokus pada perkembangan eksternal ketimbang internal. Dari tiga kelompok yang saya ulas dalam pidato, GARIS, dipimpin Chep Hernawan, mendukung ISIS. Hizbut Tahrir menentangnya karena kekhalifahan Al-Baghdadi menyaingi kekhalifahan mereka. Sementara FPI memilih untuk mengambil sikap lihat-dan-tunggu. Tapi secara keseluruhan, sorotan pada Suriah dan Irak diiringi turunnya perhatian ketiga kelompok itu terhadap Ahmadiyah serta naiknya propaganda anti-Syiah. Itu menunjukkan betapa penargetan kelompok minoritas sudah menjadi semakin politis.

Yang tidak berubah sama sekali adalah peran penegakan hukum dan kaitan erat antara polisi dan kelompok main hakim sendiri, termasuk yang berbendera agama. Di luar benturan keras FPI dengan polisi dalam protes anti-Ahok pada Oktober 2014, dan permohonan Ahok kepada Menteri Dalam Negeri agar FPI dibubarkan, kaitan polisi dan kelompok main hakim sendiri tetap kuat.

Perlindungan Hukum dan Undang-Undang Siar Kebencian

Pemerintah yang baru membawa angin segar, menunjukkan komitmen yang lebih besar terhadap pluralisme, tetapi Januari 2015 masih terlalu dini untuk menilai komitmen pemerintah pada perubahan. Menteri Dalam Negeri yang baru, mengikuti Menteri Lukman, menggelar pertemuan akrab dengan perwakilan kelompok minoritas agama, tak lama setelah dilantik. Awal November lalu dia berjanji akan meninjau dan mencabut peraturan daerah (atau *qanun* di Aceh) yang diskriminatif. Dia juga menyatakan bahwa penganut agama di luar enam agama yang diakui boleh mengosongkan kolom agama di KTP. Kedua pernyataan itu memicu kegaduhan politik dan sang menteri

segera menarik diri. Belum ada tanda-tanda soal peraturan daerah mana yang dinyatakan diskriminatif atau tidak, apalagi dicabut. Sementara itu, Menteri Lukman berjanji akan menyusun rancangan undang-undang baru tentang perlindungan minoritas agama.

Langkah kedua menteri di atas mengingatkan saya pada salah satu poin yang muncul dalam diskusi pasca-pidato: Non-Muslim tidak mau terus disebut sebagai “minoritas”; mereka ingin diakui sebagai warga negara penuh, layak mendapat hak dan perlindungan yang sama dengan mayoritas. Bagi mereka, jaminan konstitusional yang setara jauh lebih penting tinimbang undang-undang perlindungan minoritas agama.

Di sinilah kekhawatiran ihwal siar kebencian di Indonesia muncul. Banyak pihak menganggap hasutan kekerasan para ekstremis itu harus dipidana. Tetapi seperti disampaikan Zainal Abidin Bagir, pengaturan soal hasutan kebencian di KUHP (Pasal 156 dan 157) itu berdampingan dengan pasal pidana penodaan atau penistaan agama (156a) yang dipakai untuk menghajar “aliran sesat”. Meski hukuman terhadap kejahatan yang didorong kebencian keagamaan dapat diterima, bahayanya, sebagaimana disampaikan Titik Firawati, adalah bahwa aturan tersebut bisa digunakan untuk memidanakan korban.

Peristiwa penembakan di kantor majalah *Charlie Hebdo*, Paris, 7 Januari 2015 lalu menunjukkan bahwa undang-undang kejahatan kebencian yang tegas tidak niscaya membuat jera, baik para jihadis dengan senapan mesinnya maupun mereka yang mengobarkan Islamofobia setelahnya. Permasalahan sesungguhnya, menurut tinjauan para pengamat pasca-peristiwa, jauh lebih besar dan rumit; sebagian berakar pada buruknya integrasi kebanyakan pemuda Muslim di Prancis.

Jeremy Menchik menyampaikan bahwa alih-alih perundangan tentang siar kebencian, Indonesia perlu memikirkan perubahan yang bisa lebih inklusif dari sisi keagamaan tetapi

masih menghormati komitmen terhadap “nasionalisme ketuhanan”. Dia menunjukkan bahwa dengan merangkul lebih dari enam agama yang diakui, negara ini masih bisa sejalan dengan “demokrasi religius”, dan inilah yang diisyaratkan Menteri Dalam Negeri di hari-hari pertamanya. Namun demikian, Mendagri – dan pejabat pemerintahan lainnya – butuh lebih dari sekadar daftar contoh model untuk dipelajari. Mereka butuh sokongan politik untuk menjalankan itikad baik, menghadapi kecaman, sampai mewujudkan perubahan kebijakan yang konkret agar sistemnya lebih inklusif; karena niat baik saja tidak cukup, seperti kata petuah lama, “jalan menuju neraka itu berlandaskan niatan baik.”

Pemilu dan Konflik Suriah

Menchik juga mengingatkan kita bahwa salah satu sasaran utama kelompok garis-keras – Ahmadiyah – adalah komunitas yang dianggap ilegal oleh kalangan Muslim *mainstream*, dan intoleransi terhadap komunitas ini bukanlah sesuatu yang baru di Indonesia. Ini ada benarnya, tapi bagi saya, menarik juga untuk melihat bagaimana penargetan itu juga seperti gelombang, punya perwaktuan tertentu. Ahmadiyah adalah target mudah ketika kelompok garis-keras, mulai dari FPI hingga Hizbut Tahrir, ingin menguji kekuatan politiknya dan ketika tidak banyak pengalih perhatian.

Pada 2014, perhatian situs Islamis terhadap Ahmadiyah jauh lebih berkurang dan serangannya pun relatif sedikit: Masjid Ahmadiyah di Ciamis disegel pada Juni tetapi sebagian besar kelompok yang selama ini giat mengampanyekan pelarangan aktivitas Ahmadiyah tidak segencar tahun-tahun sebelumnya. Salah satu alasannya adalah pemilu: Perhatian mereka lebih banyak tercurah untuk menyulut sentimen anti-Jokowi, dengan bantuan pesaingnya, Prabowo Subianto. FPI yang dianggap anti-demokrasi didekati Partai Persatuan Pembangunan (PPP)

dan kemudian oleh Prabowo, yang mengatakan bahwa FPI harus “dirangkul”.¹ Zainal Abidin Bagir mengoreksi saya bahwa FPI tidak punya masalah dengan demokrasi. Secara ideologis, memang demikian; tapi pada praktiknya, ia lebih dari sekadar ingin mengeksploitasi sistem demokrasi untuk kepentingannya, termasuk dengan membiarkan anggotanya digunakan sebagai massa bayaran.

Ada juga faktor lain, yaitu perang di Suriah. Ketika perhatian terhadap perkembangan di Suriah dan Irak meningkat, terutama pada akhir 2013, tingkat retorika anti-Syiah juga meningkat, seakan menggantikan perhatian terhadap Ahmadiyah – meski propaganda anti-Syiah di media-media Hizbut Tahrir dan Forum Umat Islam serta situs-situs radikal lebih diarahkan pada keingkaran Syiah di luar negeri ketimbang kebencian terhadap komunitas Syiah di Indonesia semata. Jika dulu beberapa kampanye anti-Ahmadiyah dibiayai dana Saudi, maka patut diduga jika sejumlah pendanaan kampanye anti-Syiah yang luar biasa itu juga datang dari sumber yang sama.²

Chep Hernawan, dengan organisasinya, GARIS, yang begitu antusias memimpin atau berpartisipasi dalam aksi-aksi anti-Ahmadiyah di tahun-tahun sebelumnya, sibuk mendukung ISIS hampir sepanjang tahun ini. Dia dilaporkan membantu mengorganisir dan mendanai pawai pro-ISIS di Jakarta Pusat pada 16 Maret dan ditangkap pada Agustus karena mengantarkan bahan-bahan IS dari dan ke kompleks Lapas Nusakambangan, tempat pemuka kelompok radikal, Abu Bakar Ba’asyir ditahan. Dia dikeluarkan setelah ditahan beberapa hari, dengan pernyataan bahwa ia tak lagi mengikuti ajaran IS.

¹ Lihat Ian Wilson, “Resisting Democracy: Front Pembela Islam and Indonesia’s 2014 Elections”, ISEAS Perspective, 24 Februari 2014.

² Salah satu contoh pendanaan Saudi, lihat International Crisis Group, “Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree”, Asia Briefing No.78, 7 Juli 2008, hal.14.

Kapolres Cianjur, kota yang menjadi basis GARIS, menyatakan bahwa daerahnya “bebas-ISIS.”³ Tetapi pada bulan Oktober, Chep kembali muncul di berita sebagai pendukung utama kekhalifahan yang baru itu. GARIS jelas tak punya banyak waktu untuk aktivitas anti-Ahmadiyah.

Pemanfaatan politik oleh kelompok garis-keras tercermin dalam pemilihan waktu dan sasaran mereka, serta kemampuan mereka untuk memainkan sentimen anti-Ahmadiyah dan anti-Syiah seiring perubahan angin politik. Ini mestinya dapat menjadi isyarat bagi para elit politik bahwa tidak akan ada resiko apa-apa jika melawan mereka karena pendukung mereka lebih merupakan pelanggan jasa ketimbang konstituen politik. Masalahnya, elit politik itulah yang malah berperan sebagai pembeli jasa mereka.

Vigilantisme

Hal ini membawa kita kembali pada soal penegakan hukum dan fenomena main hakim sendiri yang lebih luas. Data Sana Jaffrey menunjukkan bahwa, jika di banyak negara lain aksi main hakim sendiri sering terkait dengan lemahnya atau absennya negara, di Indonesia, main hakim sendiri justru dekat dengan kuatnya kehadiran negara: kekerasan main hakim sendiri – secara umum, tidak hanya kekerasan agama – lebih banyak ditemukan di wilayah perkotaan yang punya lebih banyak aparat kepolisian ketimbang di wilayah pedesaan. Di akhir tulisannya, Sana menyampaikan, “di Indonesia, sistem keamanan lingkungan yang dibentuk pada masa Orde Baru mengandalkan berbagai aktor informal untuk menyingkirkan lawan potensial rezim. Hal ini menunjukkan bahwa alih-alih memperlakukan tindakan main hakim sendiri sebagai ancaman, negara Indonesia justru mengerahkan daya serap sosial

³ “Chep Hernawan Keluar, Cianjur Bebas ISIS,” *Republika*, 15 Agustus 2014.

dalam melakukan kekerasan untuk memelihara kesatuan wilayah dan untuk mempertahankan rezim.”⁴

Sejak jatuhnya Soeharto, belum ada pemerintahan yang melakukan upaya nyata untuk menghilangkan ketergantungan petugas keamanan kepada vigilante, baik dalam rangka rente maupun penegakan hukum. Sana mencatat bahwa bentuk vigilantisme yang paling umum adalah main hakim sendiri terhadap maling kecil-kecilan. Tapi akan menarik untuk mempelajari di mana persisnya serangan itu terjadi: Banyak yang terjadi di pasar dan terminal yang menjadi lahan kekuasaan para geng yang dilindungi atau sengaja dibiarkan petugas keamanan. Tidak ada gunanya membahas penanganan kejahatan kebencian atau melindungi minoritas agama jika kaitan antara polisi dan vigilante itu belum terurai.

Pada April 2014, ketika polisi meminta bantuan untuk mengerahkan suatu komunitas di Bekasi Selatan untuk merebut kendali masjid yang dikuasai kelompok ekstremis, mereka meminta bantuan pemimpin FPI setempat. Sebagian karena yang bersangkutan punya legitimasi sebagai pemuka masyarakat tapi sebagian juga karena polisi menghendaki “pasukan” FPI itu untuk menjadi pengaman tambahan dan bahkan bersedia membayar mereka.⁵

Hanya selang beberapa bulan kemudian, tepatnya Oktober 2014, ribuan anggota FPI dikerahkan dan kemungkinan didanai untuk berunjuk rasa di Balai Kota Jakarta memprotes pengangkatan Ahok, seorang Kristiani dan Tionghoa, sebagai gubernur baru Jakarta. Unjuk rasa itu meningkat menjadi bentrokan keras dengan anggota Brimob. Selepas bentrokan,

⁴ Sana Jaffrey, “Berlagak Aparat”, dalam terbitan ini, Oktober 2014, (hal. 89).

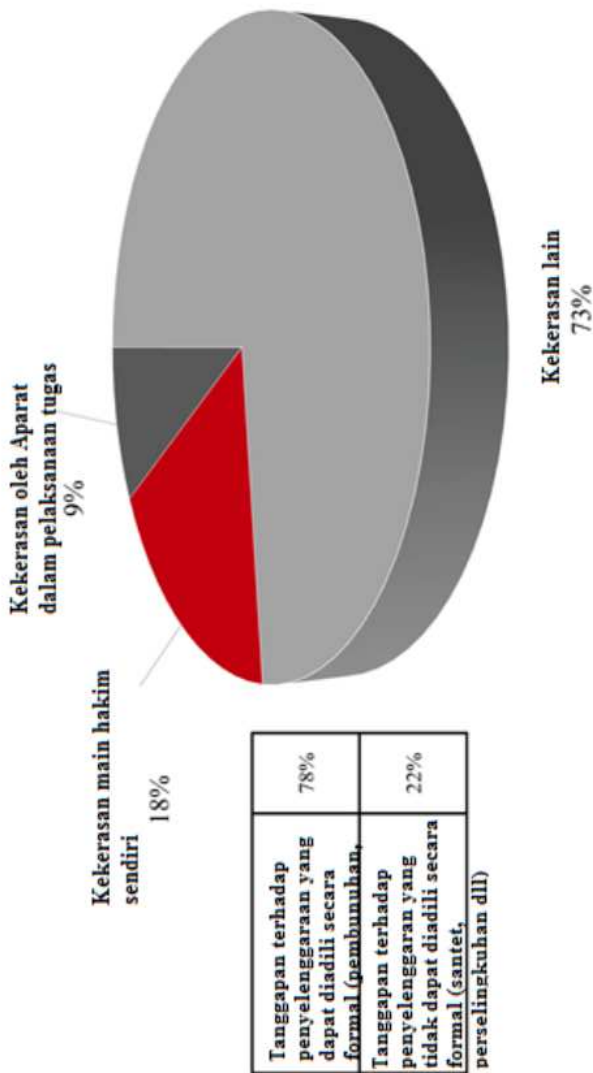
⁵ Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC), “Countering Violent Extremism in Indonesia: Need for a Rethink”, Report No.11, Jakarta, 30 Juni 2014.

19 anggota FPI ditahan, sebagian karena konfrontasi itu terjadi di depan kamera televisi. Pada 10 November, Plt Gubernur Ahok, sasaran protes tersebut, secara khusus memohon Menteri Dalam Negeri dan Menteri Hukum dan HAM untuk membubarkan organisasi FPI. Sampai Januari 2015 belum ada tanggapan resmi, tetapi pembubaran itu agaknya tak mungkin – mengingat FPI punya banyak teman yang berkedudukan tinggi.

Sekalipun FPI dibubarkan, masalah aksi main hakim sendiri tidak akan selesai begitu saja. Indonesia tidak akan mampu menangani kekuatan anti-demokrasi dengan efektif kecuali sistem penegakan hukumnya bersih, stafnya memadai, terlatih dan punya sumber daya cukup. Pemilihan presiden Jokowi pada Juli 2014 dan pelantikannya pada akhir Oktober memunculkan optimisme akan terbitnya suatu era perubahan. Tetapi, keputusannya pada Januari lalu untuk mencalonkan Kapolri yang beberapa hari kemudian dinyatakan sebagai tersangka oleh Komisi Pemberantasan Korupsi menunjukkan bahwa upaya menghadang aksi main hakim sendiri tampaknya masih jauh panggang dari api.***

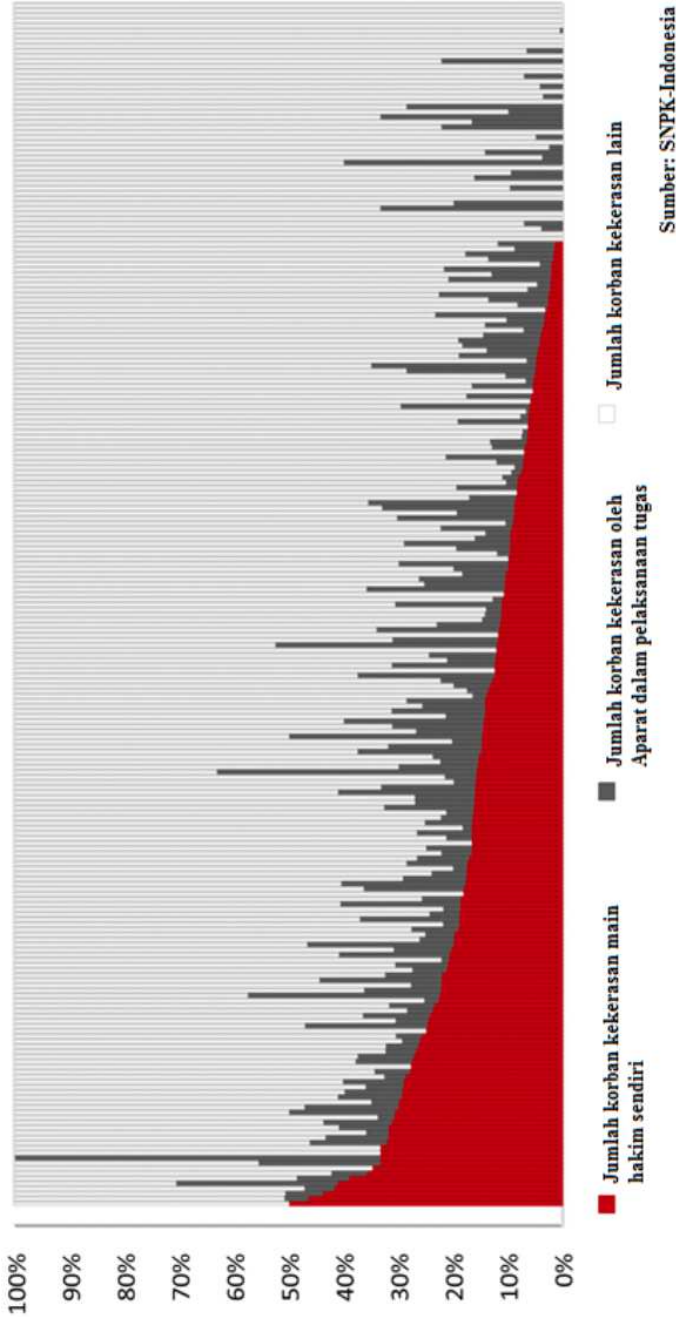
LAMPIRAN-LAMPIRAN

Gambar 1: Jumlah Korban Kekerasan di Indonesia menurut Tipe (2005-2007)



Jumlah Korban: 37,432

Gambar 2: Keragaman tingkat kekerasan main hakim sendiri lintas kab./kota



Tabel 2: Korelasi Pearson									
	Jumlah korban kekerasan main hakim sendiri	Jumlah korban tindakan kekerasan oleh aparat negara dalam pelaksanaan tugas	Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat	Jumlah Pos Polisi/ Mil persegi	APBD (juta dollar AS)	Dummy (1=kota, 0= desa)	Proporsi desa/kelurahan yang kumuh dalam setiap kabupaten/kota	Gini Index	Poverty Head Count Ratio
Jumlah korban kekerasan main hakim sendiri	1								
Jumlah korban tindakan kekerasan oleh aparat negara dalam pelaksanaan tugas	0.7439	1							
Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat	0.7264	0.6586	1						
Jumlah Pos Polisi/ Mil persegi	0.0949	0.0129	0.0313	1					
APBD (juta dollar AS)	0.6249	0.4024	0.3502	0.0611	1				
Dummy (1=kota, 0= desa)	0.4529	0.3218	0.448	0.3393	0.284	1			
Proporsi desa/kelurahan yang kumuh dalam setiap kabupaten/kota	0.4879	0.2903	0.3759	0.162	0.4384	0.4875	1		
Gini Index	0.342	0.2302	0.2897	-0.0153	0.1879	0.284	0.2427	1	
Poverty Head Count Ratio	-0.3398	-0.2639	-0.2979	-0.1618	-0.2337	-0.4867	-0.3279	-0.0538	1

Tabel 3: Hasil estimasi model utama

Variabel Terikat: Jumlah korban kekerasan main hakim sendiri

	H ¹	H ²	H ³	H ^{3.1}	H ^{3.3}
Jumlah Pos Polisi/ Mil persegi	113.0** (56.68)	2186.2 (3655.7)	119.7** (56.30)	84.75 (57.07)	87.35 (57.01)
APBD (juta dollar AS)	0.162*** (0.0113)	-0.0223 (0.0567)	0.158*** (0.0113)	0.144*** (0.0118)	0.159*** (0.0113)
Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat	0.254*** (0.0216)	0.262*** (0.0237)	0.242*** (0.0219)	0.246*** (0.0217)	0.241*** (0.0219)
(Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat) ²	-0.000109*** (0.0000386)	-0.000129*** (0.0000400)	-0.0000988** (0.0000385)	-0.000109*** (0.0000384)	-0.0000978** (0.0000386)
Dummy (1=Kota, 0=Desa)		-2.269 (3.700)			
Interaksi (Dummy Kota x Jumlah Pos Polisi/ Mil persegi)		-2113.5 (3656.3)			
Interaksi (Dummy Kota x APBD)		0.181*** (0.0566)			
Gini Index			0.533*** (0.185)		
Proporsi desa/kelurahan yang kumuh dalam setiap kabupaten/kota				20.04*** (5.595)	
Poverty Head Count Ratio					-0.214*** (0.0761)
Dummy Tahun (2005=1,0)	4.964*** (1.739)		2.849 (1.875)		5.710*** (1.747)
Intercept	-10.17*** (1.464)	-1.814 (2.416)	-22.41*** (4.485)	-8.896*** (1.206)	-4.907** (2.371)
Adjusted R-squared	0.697	0.703	0.703	0.700	0.702
Jumlah Amatan	482	482	482	482	482
Coeff: Jumlah Pos Polisi/ Mil persegi di wilayah perkotaan		72.7 (60.56)			
Coeff: APBD di wilayah perkotaan		0.1587*** 0.0112268			
Kesalahan Baku di dalam tanda kurung					

* p<0.10, ** p<0.05, *** p<0.01

Tabel 4: Hasil estimasi model utama berdasarkan ukuran yang disesuaikan dengan jumlah penduduk

Variabel Terikat: Jumlah korban kekerasan main hakim sendiri /100rb penduduk

	H ¹	H ²	H ³
Jumlah Pos Polisi/Mil persegi	23.10*** (8.243)	770.2 (497.8)	25.00*** (8.096)
APBD (juta dollar AS)	0.0103*** (0.00147)	0.0134* (0.00729)	0.00857*** (0.00149)
Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat/100rb penduduk	0.147*** (0.00979)	0.114*** (0.00992)	0.137*** (0.00983)
(Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat/100rb penduduk) ²	-0.000358*** (0.0000477)	-0.000231*** (0.0000469)	-0.000324*** (0.0000474)
Dummy (1=Kota, 0=Desa)		3.244*** (0.475)	
Interaksi (Dummy Kota x Jumlah Pos Polisi/Mil persegi)		-770.8 (497.9)	
Interaksi (Dummy Kota x APBD)		-0.00718 (0.00745)	
<i>Gini Index</i>			0.117*** (0.0264)
<i>Dummy Tahun</i> (2005=1,0)	0.279 (0.252)		-0.207 (0.270)
<i>Intercept</i>	-0.209 (0.225)	-0.472 (0.334)	-2.860*** (0.636)
<i>Adjusted R-squared</i>	0.526	0.589	0.544
Jumlah Amatan	482	482	482
Coeff: Jumlah Pos Polisi/Mil persegi di wilayah perkotaan		-0.6 (8.17)	
Coeff: APBD di wilayah perkotaan		0.00622*** (0.0014)	
Kesalahan Baku di dalam tanda kurung		* p<0.10, ** p<0.05, *** p<0.01	

Tabel 5: Hasil estimasi model utama dengan ukuran alternatif main hakim sendiri**Variabel Terikat: Persentase desa/kelurahan di mana masyarakat mengambil langkah mandiri untuk memberantas kejahatan**

	H ¹	H ²	H ³
Jumlah Pos Polisi/Mil persegi	1.905*** (0.725)	178.4*** (45.70)	1.937*** (0.726)
APBD (juta dollar AS)	0.0000759 (0.000145)	-0.000912 (0.000709)	0.0000554 (0.000146)
Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat	0.00107*** (0.000277)	0.000831*** (0.000296)	0.00101*** (0.000282)
(Jumlah korban tindakan kekerasan diluar main hakim sendiri dan kekerasan aparat) ²	-0.00000123** (0.000000494)	-0.00000111** (0.000000500)	-0.00000118** (0.000000496)
Dummy (1=Kota, 0= Desa)		0.116** (0.0462)	
Interaksi (Dummy Kota x Jumlah Pos Polisi/Mil persegi)		-177.7*** (45.71)	
Interaksi (Dummy Kota x APBD)		0.000910 (0.000707)	
Gini Index			0.00262 (0.00238)
Dummy Tahun (2005=1,0)	0.0500** (0.0222)		0.0396 (0.0242)
Intercept	0.670*** (0.0187)	0.696*** (0.0302)	0.610*** (0.0578)
Adjusted R-squared	0.0793	0.136	0.0816
Jumlah Amatan	482	482	482
Coeff: Jumlah Pos Polisi/Mil persegi di wilayah perkotaan		0.7 (0.75)	
Coeff: APBD di wilayah perkotaan		-0.000205 (0.00014)	

Tentang Penulis

ELGA SARAPUNG adalah direktur Institut Dialog Antar-iman (DIAN) Interfidei, Yogyakarta. Dia menyelesaikan pendidikan teologinya antara lain di Groningen, Belanda. Tulisan-tulisannya mengenai pluralisme, hubungan agama dan negara, serta konflik dan perdamaian banyak dipublikasikan di berbagai media dan buku antologi. Ia juga aktif sebagai fasilitator dialog, sering kali di daerah-daerah konflik. Saat ini ia membantu Lembaga Kajian Demokrasi dan Hak Asasi (Demos) untuk Dialog Jakarta-Papua, mendorong penyelesaian persoalan-persoalan di Papua secara damai.

HUSNI MUBAROK adalah peneliti Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Dia menyelesaikan pendidikan tingginya di Jurusan Akidah dan Filsafat, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan semasa kuliah aktif di Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI) dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Ciputat. Tahun 2012, dia menjadi fellow pada International Summer School "Negotiating Space in Diversity: Religions and Authorities" di Yogyakarta dan Bali, yang diselenggarakan International Summer School on Religion and Public Life (ISSRPL), Indonesia Consortium for Religious Studies (ICRC), dan Center

for Religious and Cross Culture Studies (CRCS), UGM. Selain terlibat dalam banyak riset dan publikasi PUSAD Paramadina, dia ikut menulis dalam *All You Need is Love: Cak Nur di Mata Anak Muda* (2008), *Pembaharuan tanpa Apologia? Esai-esai tentang Ahmad Wahib* (2010), *Kontroversi Gereja di Jakarta* (2011), dan *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (2014). Untuk informasi lebih jauh, termasuk tentang karya-karyanya yang bisa diunduh bebas, lihat <http://www.paramadina-pusad.or.id/person/husni-mubarak>.

IRSYAD RAFSADI adalah peneliti pada Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Dia lulusan Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri (UIN), Jakarta, dan semasa kuliah bergiat di Forum Mahasiswa Ciputat. Pada 2013, dia sempat mengikuti Monsoon School di India, mengenai hak-hak asasi manusia dan pembangunan, yang diselenggarakan atas kerja sama Hivos (Belanda), Center for the Study of Culture and Society (CSCS, Bangalore, India), dan Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS-UGM, Indonesia). Selain menulis di *Koran Tempo*, *Majalah Tempo*, *Jakarta Globe*, dan *The Conversation* dia pernah menerjemahkan *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* (Pustaka Alvabet, 2010), dan ikut menulis *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (2014). Pada 2014, ia menjadi konsultan penghubung di Komisi Kepolisian Nasional untuk isu pemolisian kebebasan beragama. Untuk informasi lebih jauh, lihat <http://www.paramadina-pusad.or.id/person/irsyad-rafsadi>.

JEREMY MENCHIK adalah dosen ilmu politik di Boston University, Amerika Serikat. Ia memperoleh gelar PhD ilmu politik di University of Wisconsin. Riset-risetnya mengenai politik dan agama di Asia Tenggara dan Indonesia banyak dipublikasikan di berbagai jurnal ilmiah. Salah satu tulisannya, "Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia" (2014) mendapat banyak tanggapan di Indonesia, dan mendasari tulisannya di

buku ini. Bukunya, *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*, akan diterbitkan dalam waktu dekat oleh Cambridge University Press. Karya-karyanya yang lain bisa dilihat di website pribadinya, <http://jeremymenchik.com> atau di akun Twitter @jeremymenchik.

M. NAJIB AZCA adalah dosen di Departemen Sosiologi, peneliti senior di Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP) keduanya di Universitas Gadjah Mada (UGM). Di universitas yang sama, ia kini menjabat sebagai Wakil Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (Fisipol). Selain itu, ia juga menjadi direktur di Youth Studies Center (YouSure). Semasa mahasiswa S1 di UGM, ia menjadi jurnalis DeTik sejak 1992 hingga media tersebut dibredel. Ia menyelesaikan Ph.D di Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR), University of Amsterdam, Belanda. Studi doktoralnya yang diberi judul “After Jihad” melacak trayektori para mantan jihadis dalam konflik komunal di Ambon dan Poso pada masa-masa awal transisi demokrasi 1998. Di antara publikasi-publikasinya yang lain adalah *Panduan Studi Kepemudaan: Teori, Metodologi dan Isu-Isu Kontemporer* (2014) ditulis bersama Derajad Widyharto dan Oki Rahadianto Sutopo, *Seusai Perang Komunal: Memahami Kekerasan Pasca-Konflik di Indonesia Timur dan Upaya Penanganannya* (2012), “Pemuda(i) dan Radikalisme Agama: Sebuah Ikhtiar Eksploratif” dalam *Pemuda Pasca Orba: Potret Kontemporer Pemuda Indonesia* (2011), dan “In between military and militia; the dynamics of the security forces in the communal conflict in Ambon” yang terbit di *Asian Journal of Social Sciences* (2006).

SANA JAFFREY adalah kandidat doktor di Departemen Ilmu Politik, University of Chicago, Amerika Serikat. Pendidikan S1 dan S2 ditempuhnya di University of Pennsylvania dan University of Michigan, juga di Amerika Serikat. Studi doktoralnya, yang juga mendasari tulisannya di buku ini, meng-

kaji keragaman kapasitas negara dan hubungannya dengan tindakan main hakim sendiri dengan menggunakan data di tingkat daerah. Sejak 2008 hingga 2013, dia memimpin proyek Sistem Nasional Pemantauan Kekerasan (SNPK), termasuk di dalamnya mengembangkan metodologi dan membuat analisis untuk bahan kebijakan pemerintah. Proyek ini kini dikelola Kementerian Pembangunan Manusia dan Kebudayaan (Kemendikbud, dulu Kemendiknas) bersama Bank Dunia. Di antara karya-karyanya adalah “Understanding Violent Conflict in Indonesia: A Mixed Methods approach” (2009 bersama Varshney dkk.), dan “Final Reflections: Looking Back Moving Forward” dalam *Collective Violence in Indonesia* (2010) yang disunting Ashutosh Varshney, dan “How Large Conflicts Subside: Evidence from Indonesia” (2015).

SIDNEY JONES adalah Direktur Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC) yang berbasis di Jakarta. Organisasi ini, yang pertama-tama akan memfokuskan perhatian pada Indonesia, fokus pada lima jenis konflik: tanah dan sumberdaya, pemilihan umum, komunal, separatisme dan proses perdamaian, ekstremis dan vigilantis. Sebelum menjalankan IPAC, dari 2002 hingga Juli 2013, Sidney bekerja pada International Crisis Group (ICG), pertama sebagai direktur proyek Asia Tenggara, lalu, sejak 2007, sebagai penasihat senior untuk program Asia. Sebelum bergabung dengan ICG, Sidney bekerja pada Ford Foundation di Jakarta dan New York (1977-1984); Amnesty International di London sebagai peneliti untuk wilayah Indonesia, Filipina dan Pasifik (1985-1988); dan Human Rights Watch di New York sebagai direktur untuk wilayah Asia (1989-2002). Dia sempat cuti dari Human Rights Watch pada 1995 untuk menulis monografi mengenai migrasi tenaga kerja Indonesia ke Malaysia, dan pada 1999-2000 untuk bekerja sebagai kepala bidang hak-hak asasi manusia (HAM) pada UN Transitional Administration in East Timor. Dari segi pendidikan, Sidney

memperoleh gelar B.A. dan M.A. dari University of Pennsylvania, Amerika Serikat. Sebagai mahasiswa, dia pernah tinggal di Shiraz, Iran, selama setahun, 1971-1972, dan belajar Bahasa Arab di Cairo dan Tunisia. Sidney memperoleh doktor kehormatan dari New School for Social Research di New York pada 2006. Sidney Jones bisa dihubungi melalui email: sjones@understandingconflict.org atau Twitter @sidneyIPAC

TITIK FIRAWATI adalah staf pengajar pada Jurusan Ilmu Hubungan Internasional dan program Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), staf peneliti pada Pusat studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP) – seluruhnya di Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Sejak 2013, dia juga peneliti lepas pada Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina. Dia lulus dari Jurusan Ilmu Hubungan Internasional UGM pada 2005 dan memperoleh gelar Master dari Program Studi Perdamaian Internasional, Kroc Institute for International Peace Studies, University of Notre Dame, Amerika Serikat, pada 2010. Sebagai asisten peneliti, dia pernah melakukan riset mengenai konflik berbasis etnis di enam kota di Indonesia (Yogyakarta, Solo, Palu, Poso, Manado, dan Ambon) dan mengenai deeskalasi konflik di Indonesia dengan studi kasus Maluku Utara dan Maluku. Dia juga memiliki banyak pengalaman sebagai fasilitator di berbagai pelatihan dengan tema seputar konflik, kekerasan, dan bina-damai, dengan peserta, antara lain, pemuda, murid-murid dan guru-guru dari sekolah menengah, dan para eks-kombatan dari wilayah konflik di Indonesia. Dia antara lain menerbitkan *Overcoming Collapsed Peace Processes: Why Negotiations were Sustained in Aceh but Disintegrated in South Thailand* (2011) dan ikut menulis *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (2014).

ZAINAL ABIDIN BAGIR adalah Ketua Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (Center for Religious and Cross-cultural

Studies/CRCS). Studi lanjutnya ditempuh di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, dan Indiana University, AS. Selain menulis di berbagai media dan jurnal nasional maupun internasional, dia juga menyunting sejumlah buku, di antaranya *Pluralisme Kewargaan: Arah baru Politik Keragaman di Indonesia* (2011), dan *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori dan Advokasi* (2014). Sejak 2008 ia menjadi Regional Coordinator untuk Indonesia dari Pluralism Knowledge Programme.



“Demokrasi dan Kekecewaan”

oleh Goenawan Mohamad, Ihsan Ali-Fauzi (editor),
Rizal Panggabean (editor)

PUSAD Paramadina, 2009
Soft cover, 100 halaman
ISBN: 978-979-19725-0-5

Seperti mewakili perasaan banyak orang tentang kualitas demokrasi kita, dalam buku ini Goenawan Mohamad mengungkapkan sejumlah pengaruh buruk yang muncul dari keharusan para pemimpin politik untuk tunduk kepada hukum “kurva lonceng” demokrasi: agar mereka tampak dibutuhkan banyak orang, menang pemilu, berkuasa...

Tapi, Goenawan tak serta-merta menampik demokrasi, karena alternatifnya adalah anarkisme atau terorisme Al-Qaeda. Ia hanya menegaskan perlunya kita memperkuat susu “perjuangan” di dalam demokrasi.

Berbagai detail mengenai hubungan antara sisi “perjuangan” dan sisi “kurva lonceng” dalam demokrasi inilah yang dibahas para komentatornya: William Liddle, Rocky Gerung, Rizal Panggabean, Dodi Ambardi, Robertus Robet, dan Ihsan Ali-Fauzi. Dilengkapi komentar balik Goenawan, buku ini memuat perdebatan yang mutakhir, substantif, dan kredibel tentang mengapa kita bisa kecewa kepada demokrasi dan mengapa pula kita bisa, dan harus tetap, berharap kepadanya.

Bermula dari Nurcholish Madjid Memorial Lecture II (2008), buku ini perlu dibaca oleh setiap kita yang hendak menjadi warganegara yang melek politik dan tak sudi diboongi para politisi gadu-ngan. Di pundak merekalah terletak peningkatan kualitas demokrasi di tanah air tercinta.



“Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita”

oleh Ahmad Syafii Maarif, Ihsan Ali-Fauzi (editor),
Rizal Panggabean (editor)

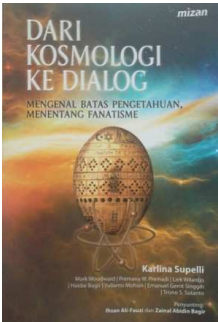
PUSAD Paramadina, 2010
Soft cover, 134 halaman
ISBN: 978-979-772-025-4

Dalam buku ini Buya Ahmad Syafii Maarif secara terbuka menelanjangi ancaman kekerasan oleh kelompok Islam tertentu di Indonesia, yang disebutnya sebagai kelompok “Preman Berjubah.” Katanya, “yang menjadi *burning issues* dalam kaitannya dengan masalah politik identitas sejak 11 tahun terakhir ialah munculnya gerakan-gerakan radikal atau setengah radikal yang berbaju Islam...”

Sebagaimana *partner* mereka di bagian dunia lain, gerakan-gerakan ini juga anti-demokrasi dan anti-pluralisme, dan sampai batas-batas yang jauh juga anti-nasionalisme.” Dan meskipun terdiri dari berbagai faksi, dalam satu hal mereka punya tuntutan sama: pelaksanaan Syari’ah Islam dalam kehidupan bernegara.

Bermula dari orasi ilmiah yang disampaikan pada Nur-cholish Madjid Memorial Lecture III (2009), dalam buku ini Buya juga menunjukkan mengapa kita tidak perlu terlalu khawatir dengan ancaman di atas. Itu karena pluralisme, yang menomorsatukan keragaman, sudah merupakan bagian esensial bagi keindonesiaan.

Selain renungan Buya, buku ini juga memuat tanggapan tujuh orang lain, dari berbagai latar belakang, atas pidato Buya. Seluruhnya ingin memperkuat sendi-sendiri pluralisme kita dari ancaman politik identitas.



“Dari Kosmologi ke Dialog: Mengenal Batas Pengetahuan, Menentang Fanatisme”

oleh Karlina Supelli,
Ihsan Ali-Fauzi (editor),
Zainal Abidin Bagir (editor)

Paramadina & Mizan, 2011, Soft cover,
280 halaman
ISBN: 978-602-97633-5-5

Laplace bersabda, “daya-daya alam sendirilah yang melakukan koreksi ketika terjadi penyimpangan. Karena keseimbangan dinamis tatasurya ialah konsekuensi hukum-hukum fisika.” Lantas di mana posisi agama & kitab suci harus kita letakkan dalam soal pelik ini? Masih belum cukup. Melalui *M-Theory & Theory of Everything* (teori segalanya), “tembok” energi yang menyembunyikan singularitas semesta dapat ditembus sehingga mimpi Einstein – untuk membaca pikiran Tuhan kala menciptakan alam semesta – mungkin dapat menjadi kenyataan, lalu ilmu pengetahuan berhenti berkembang & manusia menjadi sama dengan Tuhan.

Itu semua jelas bicara ketegangan antara jelajah nalar & cerapan keimanan. Antara memercayai perubahan dunia dengan fakultas rasio & fakultas intuisi. Sementara di saat bersamaan, kebenaran yang dengan tergopoh kita kejar – tetap menjadi hantu yang berkelibat tapi tak pernah dapat dijerat. Dalam karya unggulan yang dianggit dari Nurcholis Madjid Memorial Lecture IV (2010) inilah, ketegangan itu coba dileraikan dengan sebuah dialog berarus tenang, namun mengendang. Semata demi memafhumi dimana batas untuk berpijak hingga takkan lagi ada fanatisme yang jumud dan akut.



"Memperbaiki Mutu Demokrasi di Indonesia: Sebuah Perdebatan"

oleh R. William Liddle,
Ihsan Ali-Fauzi (editor),
Rizal Panggabean (editor)

PUSAD Paramadina, 2012,
Soft cover, 184 halaman
ISBN: 978-979-772-037-7

Bermula dari Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML) yang disampaikan R. William Liddle, buku ini mendiskusikan masalah-masalah yang terkait dengan mutu demokrasi di Indonesia dan arah yang dapat ditempuh untuk memperbaikinya. Bagi Liddle, *counsel of despair* (nasihat berputus-asa) bukanlah pilihan. Diinspirasi Niccolo Machiavelli, Liddle menyebut sejumlah kemungkinan agar warganegara (*full citizens*) di Indonesia bisa menjadi aktor-aktor yang mengubah pilihan-pilihan politik mereka di masa depan.

Pandangan Liddle di atas dikomentari Faisal Basri, AA. GN. Ari Dwipayana, Usman Hamid & A. E. Priyono, Airlangga Pribadi, Goenawan Mohamad, Sri Budi Eko Wardhani, dan Burhanuddin Muhtadi. Semuanya melihat pandangan Liddle sebagai sesuatu yang berharga, provokatif, memancing pikiran dan mendorong kita bergerak ke arah perbaikan lebih jauh.

Perdebatan ini penting dibaca oleh para pe-ngambil kebijakan, akademi, aktivis sosial dan politik. Ini juga penting diikuti oleh para mahasiswa yang peduli akan masa depan mereka dan negeri tercinta ini.



MENEMUKAN
KONSENSUS KEBANGSAAN BARU
NEGARA, PASAR, DAN CITA-CITA KEADILAN

Faisal Basri

Thee Kian Wee, Handi Risza & Prasetyantoko
Indrasari, Tjandraningsih & Budi Hikmat

Disunting oleh
Dinna Wisnu dan Ihsan Ali-Fauzi

*"Menemukan Konsensus Kebangsaan Baru:
Negara, Pasar, dan Cita-cita Keadilan"*

oleh Faisal Basri,
Dinna Wisnu (editor),
Ihsan Ali-Fauzi (editor)

PUSAD Paramadina, 2013,

Soft cover, 182+xiv

ISBN: 978-979-772-040-7

Dalam buku ini Faisal Basri mengajak pembaca untuk berdialog tentang cita-cita bangsa Indonesia dan konsekuensi yang perlu ditanggung berkaitan dengan penyusunan langkah tata kelola pembangunan. Bertolak dari indikator-indikator ekonomi, Faisal kemudian masuk ke dalam dialog yang lebih mendalam terkait pencarian jalan keluar dari kemelut yang selama ini melilit pemerintah Indonesia.

Berbagai aspek pembenahan perekonomian dan pemerintahan Indonesia kemudian dibahas lebih lanjut oleh para penanggapnya: Thee Kian Wee, Handi Risza, A. Prasetyantoko, Indrasari Tjandraningsih, dan Budi Hikmat. Semuanya menunjukkan sejumlah harapan yang patut dibanggakan tapi juga catatan yang patut diwaspadai.

Bermula dari Nurcholish Madjid Memorial Lecture VI (2012), di buku ini Faisal mengingatkan perlunya bangsa Indonesia mendesain ulang skenario pertumbuhan ekonominya. Buku ini penting dibaca oleh siapa pun yang terlibat dalam kegiatan ekonomi agar tidak kehilangan jiwa sosial dan tidak mati rasa ketika berhadapan dengan ketimpangan sosial yang akut.



Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML)

Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML) adalah kegiatan tahunan Pusat Studi Agama & Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina. Selain untuk mengenang sosok dan pemikiran almarhum Nurcholish Madjid, pendiri Yayasan Paramadina, NMML juga dimaksudkan untuk melanjutkan sumbangan pemikirannya bagi bangsa Indonesia dewasa ini dan di masa depan.

NMML tahun ini adalah yang ketujuh. Sebelumnya, NMML pernah disampaikan oleh Komaruddin Hidayat (2007), Goenawan Mohamad (2008), Ahmad Syafii Maarif (2009), Karlina Supelli (2010), R. William Liddle (2011), dan Faisal Basri (2012).

Pidato NMML akan dibukukan, sesudah diberi komentar oleh para intelektual, politisi, aktivis LSM dan lainnya. Sejauh ini sudah terbit lima buku dari NMML: *Demokrasi dan Kekecewaan* (2009); *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (2010); *Dari Kosmologi ke Dialog: Mengenal Batas Pengetahuan, Menentang Fanatisme* (2011); *Memperbaiki Mutu Demokrasi di Indonesia: Sebuah Perdebatan* (2012); dan *Menemukan Konsensus Kebangsaan Baru: Negara, Pasar, dan Cita-cita Keadilan* (2013). Buku *Sisi Gelap Demokrasi: Kekerasan Masyarakat Madani di Indonesia* adalah buku keenam dalam seri ini.



Pusat Studi Agama & Demokrasi (PUSAD) Paramadina adalah satu lembaga di bawah Yayasan Paramadina yang melakukan riset dan advokasi dalam bidang sosial, politik dan keagamaan. PUSAD dibentuk pada 2006, dengan visi “memperkuat interaksi damai antara agama dan demokrasi di Indonesia.”

Selain memanfaatkan teori dan pendekatan mutakhir dalam ilmu-ilmu sosial untuk melihat masalah-masalah tertentu di Indonesia, riset PUSAD Paramadina juga memerhatikan berbagai variasi dalam kasus-kasus yang dipelajari. Dengannya, pelajaran bisa diambil dari kasus-kasus di mana peningkatan kualitas demokrasi ditemukan.

PUSAD dijalankan berdasarkan prinsip bahwa riset dan advokasi saling terkait. Advokasi yang kuat hanya bisa dilakukan berdasarkan hasil riset yang bisa dipertanggungjawabkan secara metode dan data. Sebaliknya, hasil riset akan lebih bermanfaat jika disebarluaskan lewat jalur dan model advokasi yang memadai. Itu sebabnya, selain disampaikan kepada para pengambil kebijakan dan mitra-mitra LSM, hasil-hasil riset PUSAD juga disiarkan melalui media sosial dan bisa diakses publik dengan mudah.

PUSAD Paramadina
Bona Indah Plaza Blok A2 No D12
Jl. Karang Tengah Raya, Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440

<http://paramadina-pusad.or.id/>

Salah satu capaian penting reformasi di Indonesia adalah tumbuhnya masyarakat madani (*civil society*) yang kuat. Namun, beberapa di antara organisasi masyarakat madani yang paling efektif dewasa ini justru adalah kelompok-kelompok Islamis garis-keras yang mendakwahkan intoleransi dan menyebarkan kebencian. Di beberapa wilayah, seperti Jawa Barat dan seputar Jakarta, organisasi-organisasi ini terbukti amat memengaruhi agenda kebijakan publik, dengan mendesak pemerintah—baik di tingkat lokal maupun nasional—untuk menerapkan pandangan mereka mengenai moralitas dan pemahaman mereka mengenai ortodoksi. Meskipun mengusung agenda-agenda yang anti-demokrasi, semua organisasi di atas justru memanfaatkan ruang-ruang bebas yang disediakan demokrasi.

Pertanyaannya, apakah organisasi-organisasi itu tumbuh berjalan seiring dengan meningkatnya konservatisme sosial masyarakat Indonesia, atau karena koneksi-koneksi politik tingkat tinggi yang kuat? Mengapa mereka tampak lebih efektif dalam advokasi mereka dibanding organisasi-organisasi lainnya? Bagaimana demokrasi mengatasi kekuatan-kekuatan anti-demokrasi yang menggerogotinya itu?

Bermula dari Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML) VII (2013), di buku ini Sidney Jones menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas dari perspektif teori gerakan sosial. Dia juga mengevaluasi berbagai tawaran yang sudah diajukan untuk “mengatasi” organisasi-organisasi di atas dan memperkuat pluralisme seperti yang pernah disuarakan almarhum Nurcholish Madjid. Aspek-aspek tersebut dibahas lebih lanjut dari berbagai sudut pandang oleh para penanggapnya: Elga Sarapung, M. Najib Azca, Jeremy Menchik, Sana Jaffrey, Titik Firawati, dan Zainal Abidin Bagir. Semuanya menyajikan persoalan dan tantangan yang tidak mudah, namun tetap menjaga harapan akan perubahan dan perbaikan demokrasi dan masyarakat madani.

Buku ini perlu dibaca oleh para pengambil kebijakan, akademisi, aktivis sosial dan siapa pun yang merasa peduli dengan masa depan demokrasi Indonesia. •